Prof. univ. dr. Grigore Georgiu

Istoria culturii române moderne

Bucureşti – 2007

Cuprins

Notă introductivă

Conținutul şi structura manualului

- Acest manual a fost conceput şi elaborat ca un instrument didactic pentru pregătirea studenților de la Facultatea de Comunicare şi Relații Publice, fiind destinat, în primul rând, studenților de la învățământul la distanță, care se află în situația de a-şi asuma pe cont propriu formarea lor intelectuală. El este util însă şi pentru studenții de la cursul universitar de zi.
- Manualul a fost revăzut în întregime, în decursul anului 2007, pentru a-i conferi un format didactic nou, în acord cu exigențele şi standardele specifice ale cursurilor pentru învățământ la distanță, şi pentru a-l aduce la zi în privința bibliografiei şi a noilor perspective de interpetare, acolo unde era cazul. Astfel, în formula actuală, manualul diferă față de varianta publicată în 2002 (la editura Comunicare.ro).
- În elaborarea acestui manual am pornit de la necesitatea de a oferi studenților, într-o formă relativ sistematică, informații şi cunoştințe referitoare la momentele semnificative parcurse de cultura română modernă. Manualul abordează curentele de idei, temele majore şi operele unor personalități de referință, în succesiunea lor istorică şi în strânsă legătură cu mişcările culturale şi intelectuale din spațiul european.
- Manualul are drept ax problematic tema modernizării şi a racordării spațiului cultural românesc la cel european în ultimele trei secole. Am încercat astfel să reconstitui etapele evoluției noastre spre modernitate, schițând, în date elementare, contextul istoric al proceselor culturale, pentru a putea înțelege problematica specifică şi solicitările complexe, de ordin social şi politic, la care au trebuit să răspundă intelectualii şi agenții creatori din mediul românesc. Am prezentat, apoi, în mod analitic, ideile-forță ce au orientat societatea românească în evoluția ei spre modernitate, personalitățile creatoare şi operele lor reprezentative, cele care dau substanță identității noastre spirituale.
- O temă importantă a cursului este cea referitoare la identitatea culturală şi la imaginea românilor, având în vedere agenda problematică actuală a societății româneşti, în contextul integrării noastre în Uniunea Europeană. Astfel, din perspectiva prezentului, anumite idei, probleme şi dezbateri din trecut dobândesc semnficații noi, adesea surpinzătoare. În limitele impuse de structura unui manual didactic, am pus în evidență rezonanțele actuale ale unor confruntări din gândirea filosofică şi socială în privința căilor şi a modelelor de evoluție spre modernitate, subliniind, totodată, continuitatea subterană şi organicitatea acestei evoluții.
- Destinația didactică a lucrării a impus anumite constrângeri tematice şi o selecție a problemelor abordate. Evoluția domeniului artistic şi a literaturii nu este aprofundată (cu unele excepții). Studierea bibliografiei recomandate poate suplini aceste lacune. În locul unor comentarii secunde, am preferat să aduc în prim plan discursul unor autori reprezentativi şi textele critice prin care cultura română se autointerpretează. Aceasta este rațiunea pentru care am reprodus multe citate din lucrările autorilor abordați. Am ținut cont şi de faptul că studenții de la ID au posibilități limitate de a ajunge la unele texte de bază ale culturii române.
- Cursul este conceput ca un ghid care să-i orienteze pe studenți în lectura unor texte fundamentale ale culturii române. Pentru completarea informațiilor, studenții sunt îndemnați să apeleze la dicționare, studii monografice şi lucrări de sinteză. Este utilă şi lectura unor articole din presa culturală, ce avansează interpretări critice asupra unor personalități. Dar

nici un comentariu, oricât de savant şi de interesant, nu poate suplini, în privința virtuților formative şi a beneficiului intelectual, lectura textelor recomandate.

Obiective didactice

În anii din urmă, în mediile intelectuale şi academice româneşti, dar şi în agenda tematică a sistemului mediatic, a crescut interesul pentru valorile culturale care ne reprezintă în context european. Consider că studenții trebuie să fie la curent cu această frământare a spiritului românesc, să dispună de un sistem de orientare şi de interpretare, într-un moment în care ei întâlnesc frecvent în mass media puncte de vedere divergente despre anumite personalități sau teme controversate, despre modul în care ne-am raportat în decursul epocii moderne la „Europa" şi despre identitatea noastră culturală în actualul context european. Aşadar, rezumând, principalele obiective ale acestui curs ar fi următoarele:

- O cunoaştere mai aprofundată a unor momente şi personalități reprezentative, a unor curente de idei şi sisteme de gândire din cultura română modernă, pentru a recupera conținutul autentic al unor opere şi semnificația lor în contextul epocii în care s-au afirmat, eliminând interpretările deformatoare, unde este cazul.
- O lectură nouă, eliberată de restricții ideologice, a unor opere fundamentale ale culturii române, o lectură directă a textelor şi o analiză aplicată a lor. Cursul urmăreşte să-i pună pe studenți în contact direct cu aceste texte, să-i încurajeze să le citească efectiv, stimulând gândirea personală şi deprinderile de analiză critică. [Din aceste motive am selectat numeroase texte pe care le propun spre analiză.]
- Formarea unei imagini adecvate, lucide şi critice, a studenților asupra identității noastre naționale, printr-o dublă raportare a operelor şi a personalităților din cultura română: la contextul socio-istoric intern şi la contextul cultural european.
- Construirea unui set de criterii metodologice, pentru a servi ca instrument analitic în acest examen comparativ, pentru a orienta corect judecățile de valoare asupra unor personalități şi mişcării spirituale din cuprinsul culturii române.
- Familiarizarea studenților cu temele problematice ale culturii române actuale, cu „dosarele" ei controversate şi cu pozițiile divergente care se exprimă în această „ceartă a interpretărilor", ce are loc astăzi în mediile intelectuale şi în sfera publicisticii.

Domenii, teme, personalități şi opere

Având în vedere scopul său didactic, *cursul de față nu poate fi decât unul selectiv*, prezentând sintetic anumite perioade, opere şi personalități de referință ale culturii române moderne. Nu putem parcurge analitic toate operele importante. Am reținut pentru analiză operele cele mai semnificative, personalitățile care au rezumat problematica unei epoci şi au exprimat o direcție de gândire. Vom urmări, aşadar, curente de idei, mişcări spirituale şi politice, sisteme elaborate de gândire, opere şi autori de referință pentru spiritualitatea românească, creatori de anvergură afirmați pe plan național şi universal, teme şi probleme abordate de autori români, multe dintre ele având relevanță şi pentru gândirea actuală.

Domenii abordate. Am focalizat cursul asupra gândirii filosofice, sociale şi politice, întrucât în aceste domenii o națiune îşi elaborează conştiința de sine şi îşi interpretează, în mod rațional şi critic, trecutul, prezentul şi perspectivele istorice de dezvoltare. Am investigat şi domeniul literaturii şi al artelor, în general, dar numai ca expresii ale unor tendințe şi orientări culturale mai largi. Manualul nu este o istorie a literaturii române (deşi literatura are un statut privilegiat, de excelență, în cultura romană, iar evoluția ei exprimă, neindoielnic, anumite schimbări de

mentalitate şi de paradigmă culturală), ci o istorie a *culturii* romane moderne. Este important ca studenții să conştientizeze această distincție. Poezia, romanul, teatrul, muzica şi artele plastice exprimă, în modalități simbolice, o viziunea asupra lumii, un mod de interpreta sensul vieții umane. Artele au o semnificație şi o importanță deosbită pentru identitatea națională. Ele sunt, în acelaşi timp, forme de expresie ale sufletului unui popor, dar şi ale condiției umane, în ipostazelle ii inăşi. ena . nsunt importante asigurând formularea şi conceptualizarea problemelor, căutarea soluțiilor şi proiectarea viitorului. Disciplinele umaniste (istorie, filosofie, sociologie, filosofia culturii, gândire politică etc.) reprezintă, alături de ştiință, nivelul teoretic, elaborat şi sistematizat, al culturii spirituale, planul în care o societate îşi elaborează modele de raportare la lume şi la condiția umană, idealurile de organizare socială şi politică.

În măsura în care a fost posibil am făcut referiri şi la realizările din plan ştiințific, la mişcările artistice şi la evoluția stilurilor literare, la dezbaterile din publicistică, pentru a completa tabloul unei epoci. Am avut în vedere şi faptul că, adeseori, gândirea românească nu este prezentă suficient în planurile de învățământ, nu i se acordă locul cuvenit în sistemul de educație. Vom urmări, deci, evoluția ideilor filosofice, ştiințifice, politice şi sociale, parțial şi a celor care privesc zona creației artistice şi literare, exemplificând epocile şi perioadele prin câteva personalități reprezentative.

Teme şi idei-forță. Am urmărit ideile-forță şi temele majore care au structurat evoluția acestei culturi, în legătură cu schimbările intelectuale pe care le-a înregistrat şi cultura europeană, în ansamblul ei. În cazul mişcărilor umaniste, luministe şi paşoptiste am insistat pe tensiunile dintre tradiție şi noile orizonturi raționaliste, precum şi pe tema „redeşteptării“ naționale; în cazul secolului al XIX-lea, accentul a căzut asupra unor teme precum modernizarea, specificul național, raporturile dintre cultura română şi cea occidentală, teoria formelor fără fond etc. Perioada interbelică redeschide aceste „dosare“, dar pe un alt plan, în care modernizarea şi recuperarea tradițiilor, tendințele sincronizatoare şi ortodoxismul, democrația şi concepțiile autoritariste se confruntă angajând noi fundamente teoretice şi un dispozitiv mai larg de referințe, care merge de la istoria religiilor la sociologie şi filosofia culturii, de la antropologie la estetică, de la psihologia colectivă la geopolitică.

Personalități creatoare. Istoria unei culturi naționale are în centrul ei personalitățile creatoare, cele care îi dau substanță, care exprimă o epocă şi o direcție de gândire, un stil sau o mişcare spirituală. Este cazul lui Cantemir, Heliade-Rădulescu, Maiorescu, Eminescu, Iorga, Blaga, Nae Ionescu sau Noica, spirite care şi-au pus amprenta asupra epocii lor. Perioada interbelică este abordată, de exemplu, în diversitatea orientărilor sale spirituale, semnalând contribuțiile originale prin care s-au afirmat personalitățile de vârf, de la Iorga şi Pârvan la Rădulescu-Motru şi Blaga, de la Lovinescu la Gusti, fără a-i uita pe Nichifor Crainic, Mihai Ralea, Tudor Vianu sau Mircea Eliade. De numele fiecăruia dintre cei menționați (la care se adaugă şi alții) este legată o contribuție ştiințifică, o performanță culturală sau o anumită mişcare spirituală. Sondajele analitice în operele semnificative, precum şi abordările monografice ale unor autori au rostul de a sintetiza ideile şi orientările dominante ale unei perioade.

Opere. Unul dintre obiectivele acestui curs este acela de a-i stimula pe studenți să citească (sau să recitească) operele de referință ale culturii române. Am indicat în fişa autorilor şi în bibliografie operele cele mai importante, iar în măsura posibilităților am selectat, pentru anexe, unele texte caracteristice pentru poziția unui autor.

„Istoria este cea dintâi carte a unei nații. Într-însa ea îşi vede trecutul, prezentul şi viitorul".

Nicolae Bălcescu

„*Cultura e puterea cea mai tare de pe pământ şi e o cetate nouă a unității naționale*".

Simeon Bărnuțiu

„*Civilizația adevărată a unui popor nu consistă în adoptarea cu deridicata de legi, forme, instituții, etichete, haine străine. Ea consistă în dezvoltarea naturală, organică a propriilor puteri, a propriilor facultăți ale sale. Nu există o civilizație umană generală, accesibilă tuturor oamenilor în acelaşi grad şi în acelaşi chip, ci fiecare popor îşi are civilizația sa proprie, deşi în ea intră o mulțime de elemente comune şi altor popoare*".

Mihai Eminescu

„*Ce drum va apuca matricea stilistică românească e greu de întrezărit. Dar câteodată o simplă constatare poate să țină loc de profeție: noi nu ne găsim nici în apus, şi nici la soare-răsare. Noi suntem unde suntem: cu toți vecinii noştri împreună – pe un pământ de cumpănă*".

Lucian Blaga

„*Fiecare popor reprezintă o valoare unică în lume*".

D.D. Roşca

„*Numai în cuvintele limbii tale se întâmplă să-ți aminteşti de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată*".

Constantin Noica

„*Culturile sunt egale din punct de vedere al vocației lor. Mijloacele de care dispun le fac inegale*".

Mircea Malița

I. Cultura ca expresie a identității naționale. Principii şi criterii de interpretare a culturii române moderne

1. Cultură şi identitate națională

Cultura ca patrimoniu de valori şi ca expresie a identității naționale

În orice epocă istorică, societățile întrețin un dialog critic şi comprehensiv cu trecutul, cu valorile, creațiile şi practicile anterioare, acumulate şi sedimentate în ceea ce numim tradiție culturală. Modul în care este cunoscut, înțeles şi asumat trecutul condiționează în mod profund creația culturală a prezentului şi proiecțiile unei comunități naționale în viitor. Orice popor îşi traduce experiența sa istorică într-o suită de creații culturale, care devin componente obiective ale vieții sale. Este vorba de opere şi valori cristalizate în limbă şi în toate formele de creație simbolică, în artă, religie, ştiință, filosofie, în gândirea socială şi politică, opere care, alături de realizările materiale şi tehnice, în ordine civilizațională, exprimă identitatea națiunilor care le-a produs, vocația lor creatoare.

Cultura este o componentă structurală în viața națiunilor, dar şi o expresie a sufletului şi a spiritualității lor. Având o dimensiune existențială complexă, în care funcțiile simbolice se împletesc cu cele practice, culturile reprezintă elementul central al identităților naționale, nucleul sau pivotul lor spiritual. Culturile codifică şi tezaurizează, în limbaje simbolice, experiența istorică diversă a popoarelor, modelează comportamentele practice, modurile de viață şi atitudinile fundamentale față de lume şi viață. Culturile au concomitent aspecte instrinsec universale şi specifice. De aceea, în spațiul creației culturale se întruchipează în forme atât de expresive raportul complex dintre unitate şi diversitate, raport constitutiv al condiției umane. Istoricul Fernand Braudel, autor al unor lucrări impresionante de investigație şi analiză asupra epocii moderne, aprecia că termenul de cultură trebuie scris concomitent la singular şi la plural. Pentru că, deşi sunt legate organic de condiții particulare, culturile au în mod intrinsec o vocație universală, anume aceea de a exprima în forme simbolice exemplare condiția umană, dar în formele ei concrete, dintr-un anumit timp şi loc. Aspirația spre universalizare e înscrisă în „programul“ oricărei culturi naționale. „*Fiecare nație de pe lume e îndreptățită să spere că va fi sortită să exprime de la locul ei terestru adevăruri universale*“,[1] spunea G. Călinescu.

Departe de a se dezvolta în izolare, culturile naționale moderne au interacționat permanent şi au pus în mişcare un mecanism fecund al interdependențelor, ce a devenit astăzi global prin noile mijloace de comunicare. Din această interdependență şi comunicare interculturală au rezultat marile creații ştiințifice, filosofice şi artistice ale lumii moderne, precum şi infăptuirile tehnice care ne-au modificat viața. Dar, contribuția popoarelor şi apoi a națiunilor europene la construcția lumii moderne, în toată complexitatea sa, este, inevitabil, diferită, "dintr-o mie de motive", ca să-l cităm pe Mihai Ralea. Culturile sunt diferite întrucât popoarele au trăit şi s-au

---

[1] G. Călinescu, *Sensul clasicismului*, în vol. *Principii de estetică*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, p. 367.

dezvoltat în condiţii istorice, sociale şi geografice diferite, având interese şi valori, moduri de viaţă şi instituţii diferite. O istorie a culturilor va trebui să consemneze aceste diferenţe şi să le explice.

În lumea contemporană, marcată de procesul de globalizare, naţiunile îşi preţuiesc creaţiile lor reprezentative, personalităţile şi valorile în care se recunosc, cele care formează substanţa identităţii lor durabile şi care reprezintă contribuţia lor la patrimoniul cultural al umanităţii. Aceste valori şi modele culturale sunt transmise din generaţie în generaţie, prin mecanismele socializării şi educaţiei, fiind, de asemenea, promovate sistematic şi mediatizate, pentru a le face cunoscute şi recunoscute în lume. Identitatea culturală a naţiunilor este certificatul lor de existenţă, prin care îşi legitimează locul în istoria universală. Naţiunile dezvoltate, cu o puternică conştiinţă de sine, îşi apreciază creaţiile culturale ca un patrimonial naţional, care este protejat şi promovat, întrucât văd în aceste opere o mărturie tangibilă şi simbolică a trecerii lor prin istoriei, un indicator al vocaţiei lor creatoare. Cum vom arăta, interesul naţiunilor pentru identitatea lor culturală şi pentru imaginea acesteia a fost relansat, în mod paradoxal, chiar de procesul de globalizare.

În decursul istoriei sale moderne, naţiunea română a produs un ansamblu de valori şi de creaţii spirituale care îi conferă identitate şi un loc distinct în civilizaţia europeană. Aceste valori alcătuiesc, în unitatea şi diversitatea lor, moştenirea noastră culturală. Ne sprijinim, fără să ştim, pe această tradiţie culturală naţională, pe acest tezaur de cugetare şi simţire, pe care uneori îl mitizăm declarativ, fără a-l cunoaşte temeinic, dar pe care cel mai adesea îl neglijăm şi îl rispim în mod inexplicabil. În ceasul istoric al integrării europene, societatea românească se confruntă cu o problema fundamentală, anume aceea de a-şi redefini identitatea culturală în termenii actualităţii, participând competitiv la noile fluxuri ale creaţiei ştiinţifice şi artistice, dar şi printr-un examen critic asupra patrimoniului său istoric, pentru a discerne valorile care o definesc şi a le promova în circuitele comunicaţionale europene, operaţie absolut necesară pentru ne reconstrui imaginea de ţară în opinia publică internaţională. Transformările structurale care au urmat revoluţiei anticomuniste din 1989, precum şi opţiunea societăţii româneşti pentru integrare în structurile europene şi euro-atlantice implică şi o reconstrucţie a conştiinţei de sine a culturii române. Apartenenţa României la aceste structuri are şi o importantă dimensiune culturală, nu doar una economică şi politică. Sub presiunea acestor schimbări de sistem social şi de repoziţionare geopolitică, societatea românească parcurge astăzi un proces firesc de autoevaluare şi de racordare la tendinţele culturale contemporane, de reinterpretare a creaţiilor sale culturale şi a tablei sale de valori, precum şi a unor evenimente şi personalităţi din istoria naţională.

În perioada postcomunistă, relaţia cu trecutul imediat a fost, în mod inevitabil, intens problematizată. Necesarele "revizuiri" şi reinterpretări critice au fost contaminate adesea de angajamente şi partizanate politice. Evident, raportarea la trecut ridică numeroase probeme sensibile şi dureroase. Dar, pentru ca interpretările şi judecăţile noastre să fie adecvate, raţionale şi corecte, este absolut necesar să cunoaştem temeinic acest patrimoniu. În acest punct, întrebările vin în cascadă. Îşi cunosc românii patrimoniul lor cultural? Cu ce imagine asupra culturii lor operează atunci se referă la ei înşişi, la identitatea lor, şi atunci când, inevitabil, sunt puşi în situaţia curentă de a-şi evalua comparativ datele identitare cu cele ale altor popoare? Cum se percep şi se poziţionează ei în lumea actuală? Au creat românii ceva durabil în ordine spirituală? Au ei vreo "contribuţie" ce merită să figureze într-un catalog al performanţelor universale? Au propus ei omenirii vreo idee, vreo invenţie tehnică sau vreo soluţie teoretică originală? Ori au făcut umbră pământului degeaba, limitându-se în orizontul îngust al supravieţuirii?

Sunt interogaţii ce revin cu o anume insistenţă în mediul românesc, acum, când atâţia apostoli improvizaţi şi interesaţi ai globalizării, de la noi sau de aiurea, somează naţiunile să-şi scrie necrologul, pentru că ele n-ar mai avea viitor în proiectele lor nebuloase. Dar în aceste interogaţii se exprimă şi nevoia lăuntrică a culturii române de a-şi redefini conştiinţa de sine, de a-şi face un bilanţ al aventurii spirituale pe care a parcurs-o în decursul existenţei sale. Din aceste interogaţii derivă şi problema pe care o abordează acest curs: În ce măsură cunoaştem acest patrimoniu, ce criterii şi repere putem utiliza, din pespectiva prezentului, pentru a interpreta în chip

adecvat semnificaţia unor opere şi creaţii din trecutul recent sau mai îndepărat? Avem un program naţional, sistematic şi coerent, în această privinţă? În ce măsură integrarea în comunitatea europeană modifică sau redimensionează problema identităţii şi a imaginii noastre? Ştim să ne promovăm valorile autentic naţionale şi să ne construim imaginea de ţară pe temeiul acestora?

Reinterpretarea culturii naţionale şi necesitatea spiritului critic

Trecutul este întotdeauna judecat din perspectiva prezentului şi este preluat selectiv. Dacă înţelegem semnificaţiile acestui principiu, verificat şi confirmat de experienţa istorică, precum şi implicaţiile sale în sfera culturii, putem înţelege în termeni mai adecvaţi şi necesitatea spiritului critic în analiza şi reevaluarea tradiţiei noastre culturale. Reevaluarea trecutului trebuie facută dintr-o perspectivă lucidă şi comprehensivă, specifică epocii noastre. Spiritul critic, teoretizat de numeroşi gânditori români, după cum vom arăta, nu trebuie văzut ca o respingere sau devalorizare a creaţiilor din trecut, ci, în primul rand, ca o operaţie de analiză raţională şi de înţelegere a lor, pentru a le putea determina valoarea şi semnificaţia prin situarea lor în contextul istoric şi social în care au apărut. Pentru a preveni confuzia valorilor şi a asigura metabolismul firesc al unei societăţi, spiritul critic este necesar atât în evaluarea trecutului, cât şi a fenomenului cultural din prezent, grav afectat de industriile divertismentului, de invazia culturii de consum şi a prostului gust, semne ce denotă şi o atrofiere a spritului critic. De aceea, îndemnul lui Maiorescu are nebănuite rezonanţe actuale: "*Critica, fie şi amară, numai să fie dreaptă, este un element neapărat al susţinerii şi propăşirii noastre*".[2]

Spiritul critic înseamnă până la urmă capacitatea unei societăţi, a agenţilor săi culturali şi a instituţiilor sale de a discerne între valoare şi nonvaloare, între valoarea autentică şi impostură, aşadar, exigenţă, rigoare şi judecată motivată raţional în aprecierea creaţiilor din trecut sau din prezent. Fiind un factor vital pentru sănătatea climatului public, spritul critic trebuie să prezideze şi raportarea noastră comprehensivă şi echilibrată la patrimoniul cultural, ferindu-ne atât de atitudinile apologetice şi naţionaliste, de elogiere necritică a trecutului, cât şi de cele negativiste şi nihiliste, care, într-o viziune hipercriticistă, devalorizează tradiţiile naţionale sau le resping în bloc, considerând că românii nu au creat nimic semnificativ în plan cultural, iar contribuţia lor la cultura europeană este una minoră. În noul context istoric şi geopolitic în care este plasată România, ca o componentă a ansamblului european, modul în care ne raportăm la patrimoniul nostru cultural, modul în care ne definim identitatea culturală şi modul în care ne apreciem contribuţia noastră la cultura europeană reprezintă probleme de fond. Nu este întâmplător faptul că aceaste teme au generat în ultima vreme confruntări de idei şi dezbateri aprinse în spaţiul public şi mediatic.

Această raportare implică în mod necesar o reinterpretare a creaţiilor din trecut şi un examen critic al lor, pentru a discerne valorile autentice, fundamentale, şi a reconfigura ierarhiile şi tabla de valori a culturii române, unde este cazul. În aceeeaşi măsură este important să punem în evidenţă trăsăturile sale predominante, elementele viabile, interferenţele şi sincronizările cu orientările culturale europene, liniile de continuitate istorică, dar şi rupturile, discontinuităţile, desincronizările şi decalajele. O întrebare de neocolit priveşte şi semnificaţia actuală a unor creaţii din trecut, pentru a vedea în ce măsură anumite modele culturale mai sunt "funcţionale" pentru noi în lumea de azi. Spiritul românesc, nemulţumit de el însuşi, s-a aflat adeseori într-o relaţie problematică, deloc confortabilă, cu acumulările sale anterioare, cu universal cultural tradiţional, astfel că periodic ierarhiile valorice au fost răsturnate, începând cu paşoptiştii, care doreau să scoată spaţiul românesc din sfera de influenţă orientală şi să-l racordeze la cea europeană, continând cu junimiştii care denunţă "formele fără fond" şi luptă pentru o europenizare substanţială, nu de faţadă, şi apoi cu generaţiile interbelice, obsedate de tema raportului dintre identitatea naţională şi integrarea culturii noastre în spaţiul european.

[2] T. Maiorescu, *Direcţia nouă în poezia şi proza română*, în vol. *Opere, I*, Bucureşti, Editura Minerva, 1978, p. 213.

Desigur, societăţile fac totdeauna o selecţie critică asupra tradiţiei lor, preiau anumite valori şi modele comportamentale, care au rezonanţă actuală, pe când altele sunt trecute în uitare sau sunt "conservate" pentru semnificaţia lor istorică. În consecinţă, istoria unei culturi naţionale este o continuă reinterpretare de sine, o reconstrucţie a tradiţiilor sale simbolice prin operele prezentului, o rescriere a temelor sale majore în funcţie de contextele interne şi externe pe care le parcurge. Aşadar, reexaminarea trecutul îşi are sursa şi motivaţia în necesitatea interioară a culturii române de a-şi reinterpreta tradiţia spirituală şi unele episoade din evoluţia sa modernă în raport cu noul context istoric, ce a impus perspective de interpretare şi criterii de apreciere diferite faţă de cele care operau (în plan axiologic) în perioada interbelică şi faţă de cele (preponderent şi restrictiv ideologice) din perioada regimului comunist. Acest proces nu este scutit de tensiuni şi de neînţelegeri, de dispute ideologice şi politice. Asistăm la dezbateri aprinse asupra modului în care ar trebui să ne raportăm astăzi la personalităţile şi valorile naţionale, în contextul necesarei integrării europene şi al globalizării, fenomene care, paradoxal, au redeschis pretutindeni interesul pentru chestiunea identităţilor naţionale. În acelaşi timp, cultura română îşi redescoperă potenţialul creativ, dar şi decalajele şi handicapul istoric, printr-un necesar şi benefic examen comparativ faţă de noile tendinţe ale culturii contemporane. Ca şi în alte epoci, ea îşi redefineşte identitatea şi îşi reevaluează tradiţia în raport cu spiritul timpului.

Rostul acestui curs este şi acela de a-i introduce pe studenţi în climatul acestor dezbateri culturale ce au loc astăzi, la noi şi aiurea. Ce semnificaţie are astăzi cultura naţională? Cum ne „integrăm“ în Europa, păstrându-ne identitatea culturală sau renunţând la ea, ca la un bagaj jenant, inutil, depăşit? Nu putem ocoli unele întrebări tranşante: cum se raportează tânăra generaţie la valorile, tradiţiile şi operele ce alcătuiesc cultura naţională? În ce măsură o cunoaşte şi în ce măsură se mai recunoaşte în ea? Sau se delimitează şi se ruşinează de ea? Mai este interesată societatea românească actuală – aflată sub presiunea atâtor urgenţe de altă natură, dar hotărâtă să-şi croiască un nou destin în orizontul civilizaţiei europene – de propriul ei trecut cultural sau doreşte să-l uite? Ne mai pot spune ceva relevant pentru drama actualităţii Cantemir, Bălcescu, Bărnuţiu, Maiorescu, Eminescu, Iorga, Drăghicescu, Lovinescu, Blaga, Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu, Tudor Vianu, Emil Cioran, Mircea Eliade, Noica sau Călinescu? Ceva care să ne ajute să ne cunoaştem mai bine pe noi înşine, să ne pregătească spiritual pentru „(re)integrare" demnă în Europa şi pentru a înfrunta sfidările secolului XXI?

Numeroase date istorice, de interes major, au devenit disponibile abia în ultimul timp. Cunoaşterea lor implică, în mod inevitabil, şi o revizuire a semnificaţiei pe care o aveam asupra unor evenimente istorice, o corectare firească a erorilor sau a deformărilor produse de ideologia comunistă. În ultimii ani asistăm la o amplă operaţie de restabilire a adevărului istoric, la punerea în circulaţie a unor documente importante, inaccesibile până acum, documente ce aruncă o nouă lumină asupra unor personalităţi ale vieţii politice. O operaţie similară are loc şi în perimetrul culturii naţionale. O serie de autori, unii de primă mărime valorică, nu au fost publicaţi în anii regimului comunist, nu au fost accesibili marelui public, astfel că asupra lor persistă multe neînţelegeri. Alţi autori, care au fost parţial recuperaţi şi introduşi în sistemul educativ, au fost interpretaţi într-o manieră deformatoare sau îngropaţi sub etichete ideologice. După cum există şi cazuri în care autori mediocri au fost supradimensionaţi ca însemnătate în manualele de ieri, tot din considerente politice.

Aşadar, apare evidentă necesitatea de a reinterpreta istoria culturii naţionale având în vedere noua bază documentară de care dispunem şi noile perspective deschise de apartenenţa României la Uniunea Europeană. Cunoaşterea şi evaluarea, dintr-o perspectivă actuală, a patrimoniului care ne defineşte spiritual, este o acţiune de interes naţional. Este un patrimoniu făurit în cele „*optsprezece veacuri de trude, suferinţe şi lucrare a poporului român asupra lui însuşi*“, după fericita expresie a lui Bălcescu. El cuprinde idei şi creaţii care ne-au modelat istoria, formula sufletească, structura etnopsihologică, modul de viaţă, organizarea politică şi socială în diferite epoci. Am considerat că, pentru formarea unei reprezentări mai adecvate cu privire la evoluţia spiritualităţii româneşti în ultimele două secole, este utilă o privire retrospectivă – pentru a întocmi cel puţin o hartă de orientare – asupra momentelor semnificative şi asupra operelor fundamentale ale culturii noastre.

În alcătuirea cursului am pornit de la constarea că imaginea pe care o are un tânăr asupra culturii române este adesea deficitară sub raportul informației, fragmentară și discontinuă în privința articulației dintre epoci, stiluri și personalități, ca să nu mai vorbim de confuzia ce persistă în privința semnificației pe care o au unii creatorii români în plan universal. Disciplinele istorice studiate în liceu oferă informații disparate despre domeniile de creație, domenii care, integrate funcțional, formează unitatea culturii naționale și dezvăluie identitatea acestei culturi în context european și mondial. O reconstituire a epocilor, în succesiunea lor, și o lectură nouă a operelor de referință sunt necesare pentru completarea acestei imagini.

Așadar, tabloul valoric al culturii române trebuie refăcut, în multe componente ale sale, reconsiderând, în funcție de noile date pe care le deținem, contribuția unor personalități la dezvoltarea vieții științifice, artistice și filosofice din epoca modernă, mai ales din perioada interbelică. Această reinterpretare a istoriei culturii române a generat numeroase controverse și confruntări de idei, care se desfășoară în mediile intelectuale și politice, în paginile ziarelor, pe ecranele televizoarelor și în publicațiile de specialitate. Adeseori în „istoriile“ unor domenii culturale (ale științei, literaturii, artei, filosofiei sau gândirii politice) sau în dicționare, enciclopedii ori sinteze teoretice și-au găsit loc distorsiuni și falsificări dictate de interese politice conjuncturale. Istoria este una dintre disciplinele cele mai vulnerabile la virusul manipulării politice.[3] Din această împrejurare decurge responsabilitatea oricărui discurs asupra trecutului, într-o vreme în care „realitatea“ acestui trecut este reconstruită în diverse versiuni și perspective.

Tradiție și inovație în evoluția culturii

Tensiunea dintre tradiție și inovație este un mecanism interior de evoluție pentru toate culturile. Istoria culturii înregistrează adeseori mutații, răsturnări de perspective, fie ca urmare a unor schimbări sociale, politice sau geopolitice majore, fie ca urmare a unor descoperi epocale, a apariției unor creatori de geniu și a unor agenți care revoluționează paradigmele culturale, sistemele simbolice, formele de expresie. Dar toate aceste schimbări se integrează într-un lanț evolutiv, astfel că în spatele lor se pot identifica anumite continuități. Societățile se dezvoltă pe suportul unor achiziții anterioare de ordin cultural și civilizațional. Prezentul unei societăți își are rădăcinile în trecut, iar viitorul ei este precondiționat de această relație critică, de modul în care își asumă și își interpretează istoria sa culturală. Structurile politice și economice se pot schimba, după cum vedem, sub presiunea anumitor conjuncturi, pe când structurile culturale, interiorizate în mentalul colectiv al unui popor, au o inerție și o forță de rezistență considerabilă la schimbare.

Tradiția nu se identifică mecanic cu trecutul, ci este vorba de o selecție axiologică pe care prezentul o face în corpul acestei moșteniri, aplicând criterii particulare. Valorile culturale, cele care sintetizează o epocă și un mod de înțelegere a lumii, dobândesc, prin forța lor ideatică și expresivă, un caracter de permanență, devenind repere pentru conștiința unei societăți. Ele sunt mereu reinterpretate, din noi perspective, fiind astfel aduse în circuitul viu al culturii. Cultura tezaurizează și acumulează valorile, reține ceea ce este durabil în ordine spirituală, transmite peste epoci operele care „înving timpul“, care rămân actuale prin semnificațiile lor, care nu și-au consumat mesajul în contextul în care au apărut. Este cazul marilor creatori, care sunt permanent „contemporanii noștri“, întrucât exprimă ceva esențial din condiția umană, fie că este vorba de Homer sau Shakespeare, de Eminescu sau Blaga. *„Sufletul unui scriitor mare este sinteza*

[3] La Congresul Mondial de Istorie, desfășurat între 6-12 august 2000, la Oslo, „manipularea istoriei“ în scopuri politice a fost una dintre temele centrale puse în discuție. Cu acest prilej s-a subliniat responsabilitatea științifică și morală ce revine istoricilor în acțiunea de restabilire a adevărului și de demistificare a diverselor forme de manipulare a opiniei publice, de la cele care falsifică datele istorice reale la cele care promovează „interpretări“ partizane și interesate.

sufletească a unui popor la un moment dat“[4], spunea Camil Petrescu. Această funcție sintetică şi expresivă a culturii ne îndeamnă să analizăm operele din cuprinsul culturii naționale pentru a ne înțelege mai bine pe noi înşine.

În acest sens, tradiția reprezintă partea activă a moştenirii culturale, ceea ce rămâne viu din trecutul cultural, elementele care acționează modelator asupra prezentului. Tudor Vianu a definit într-un mod expresiv tradiția: „*Scurt spus, tradiția este influența muncii culturale anterioare asupra celei prezente*“.[5] Tradiția este „condensată“ în opere şi acționează modelator prin instituții de învățământ şi de tezaurizare, prin formele educației şi prin mecanismele memoriei sociale. Raportul tradiție/inovație este mereu problematizat, reprezentând tensiunea esențială a mediului cultural. Tradiția reprezintă un univers specific de valori materiale şi spirituale, de valori instrumentale şi simbolice, un „echipament cultural“ pe care națiunea română l-a amplificat mereu, preluând idei şi formule şi din experiența altor culturi şi civilizații, cu care a venit în contact, patrimoniu pe care societatea românească l-a transmis, cu sincope şi desfigurări, de la o generație la alta, asigurând identitatea noastră spirituală în orizontul lumii moderne. Este vorba de „memoria“ istorică a poporului nostru, de memoria interioară, afectivă şi psihologică, precum şi de cea materializată în creația artistică, ştiințifică şi filosofică, în gândirea politică şi socială, în toate formele care au exprimat modul nostru de a gândi şi simți, modul nostru de a ne raporta la istorie şi la alte culturi.

Unele opere, care s-au „uzat“ cu timpul, s-au istoricizat, dar au avut eficiență în epoca lor, sunt trecute în fondul „pasiv“ al culturii; altele rămân vii şi active permanent, prin exemplaritatea lor. Acestea sunt valorile de performanță, de mare densitate axiologică şi semantică, “opere deschise”, care solicită şi permit noi interpretări. Fiecare epocă cu adevărat nouă proiectează asupra trecutului o altă perspectivă şi descoperă în el sensuri noi. Astfel, unii creatori pot fi redescoperiți şi revalorizați din perspective inedite. Este şi cazul lui Caragiale, autor despre care unii critici (precum Eugen Lovinescu) au susținut că îşi va pierde semnificația, mizând pe faptul că societatea românească va depăşi năravurile politice satirizate în opera sa. Dar iată, această operă îşi află atâtea rezonanțe şi în lumea contemporană românească.

În raportarea la tradiție, în cultura română s-au confruntat două poziții opuse: *tradiționalismul şi modernismul, autohtonismul şi europenismul. Tradiționalismul* reprezintă o supraevaluare a culturii anterioare şi o devalorizare a prezentului. Atitudinea de elogiere necritică a trecutului se conjugă adesea cu refuzul inovației şi al noilor formele de gândire şi de expresie. La polul opus se află atitudinile *antitradiționaliste, moderniste*, care se afirmă uneori prin negarea în bloc a tradiției sau devalorizarea sa, prin glorificarea „noutății“ şi a avangardei, prin experimentalism şi poziții nihiliste. Aceste viziuni şi atitudini opuse s-au confruntat violent în publicistică şi în spațiul academic, alimentând polemici răsunătoare, pe care le vom prezenta în cursul nostru. Aceste confruntări sunt fireşti, iar vitalitatea unei culturi este probată şi de tensiunea acestor poziții antinomice. Este firesc ca, într-o privire retrospectivă, să includem în cultura română deopotrivă ambele poziții şi operele în care ele s-au obiectivat, înfățişând cu obiectivitate motivațiile teoretice, sociologice, axiologice sau conjuncturale pe care s-au sprijinit.

Identitatea culturală în contextul integrării europene

Lumea contemporană trăieşte cu intensitate raportul problematic dintre globalizare şi identitate culturală. Procesul globalizării, în care sunt angajate astăzi toate statele, zonele, regiunile şi națiunile, a relansat nu numai competiția economică dintre acestea, pentru resurse şi piețe, ci a creat şi o rețea comunicațională globală, prin sistemul mediatic. S-a creat astfel o arenă globală, în care se confruntă idei, modele culturale şi diferite practici simbolice. Culturile, ca şi societățile,

[4] Camil Petrescu, *Suflet național*, în vol. *Aesthesis carpato-dunărean*, antologie de Florin Mihăilescu, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 167.

[5] Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, 1979, p. 245.

economiile şi statele, au întrat într-o competiţie globală. Logica integrării, ce acţionează astăzi la diverse niveluri regionale, inclusiv la cel global, pe temeiul performanţelor instrumentale din sfera civilizaţiei, va reuşi, oare, să învingă logica diferenţierii, ce îşi are suportul în mecanismul simbolic diferenţiat şi identitar al culturilor?

Răspunsurile se înscriu într-o gamă extrem de variată de atitudini politice şi de viziuni filosofice şi culturale. Integrarea europeană este văzută adesea în opoziţie cu interesul pentru valorile naţionale, apreciindu-se că acestea nu ar mai avea importanţă şi semnificaţie în epoca globalizării, când referinţa la naţional ar fi anacronică şi ar trebui depăşită. Teoreticienii postmodernităţii anticipează că intrăm într-o epoca nouă, ce are ca substrat civilizaţia postindustrială şi societatea informaţională, iar în plan spiritual va fi dominată de noile mijloace de comunicare şi de „cultura media“, o cultură a imaginii şi a consumului de masă. Tendinţa dominantă ar fi spre o cultură fragmentară, mozaicată, amalgamată, pluralistă, ce încurajează diversitatea modurilor de viaţă şi a stilurilor, în acord cu principiul şi canonul multiculturalismului, dar fără criterii şi ierarhii valorice.

În perimetrul ştiinţelor sociale şi antropologice se prefigurează însă un alt tip de răspuns la aceste intrebări teoretice. Construind o piaţă unică a bunurilor şi a informaţiilor, globalizarea postmodernă a revitalizat într-un mod surprinzător forţele aparent adormite ale identităţii. Integrarea europeană, chiar dacă statele-naţiuni vor fi articulate într-o structură federativă paneuropeană, nu va duce la anularea culturilor locale şi naţionale. Contextul globalizării este cel care a stimulat renaşterea spiritului naţional, chiar în spaţiul societăţilor dezvoltate, mai interesate ca oricând să-şi promoveze valorile proprii, să-şi gestioneze patrimoniul cultural specific, nicidecum să-l uite sau să-l abandoneze. Dreptul la diferenţă şi la identitate e revendicat ca un drept fundamental.

Globalizarea şi integrarea europeană constituie noul cadru în care se defăşoară raporturile dintre culturi, un cadru ce stimulează comunicarea interculturală şi obligă culturile să dialogheze şi să-şi redefinească identitatea în alţi termeni decât în secolul al XIX-lea. Dar aceste procese nu pot anula diversitatea tradiţiilor, a modurilor de viaţă şi a formelor de creaţie culturală, nici decalajele vizibile în ordine economică dintre societăţi. Istoria contemporană, cu schimbările ei de anvergură şi cu procesele ei atât de contradictorii, nu poate suprima raportul antropologic, constitutiv al condiţiei umane şi al culturii, acela dintre unitate şi diversitate. Nici Europa integrată, la diverite niveluri (economic, monetar, juridic, administrativ, intituţional şi politic), nu va anula diferenţele şi identităţile sale culturale interioare. De altfel, în "Constituţia europeană" se menţionează că Uniunea Europeană va proteja şi încuraja diversitatea culturală şi lingvistică a naţiunilor europene, că va milita pentru conservarea patrimoniului cultural european, în varietatea sa istorică, etnică şi naţională.[6] Aceasta poziţie de principiu se exprimă şi în deviza Uniunii Europene: "*unitate în diversitate*". Dar, în mod firesc, integrarea obligă culturile naţionale să se redefinească într-o lume ce a devenit globală şi policentrică, o lume în care specificitatea lor a devenit "o funcţie a relaţiilor dintre ele", nu o consecinţă a izolării lor, după cum spunea Claude Levi-Strauss. Acelaşi antropolog a formulat şi un avertisment pentru ideologii grăbiţi să celebreze succesul globalizării şi să consemneze moartea culturilor naţionale: „*Diversitatea culturilor umane se află înapoia noastră, în jurul nostru şi în faţa noastră*“.[7]

Problema diversităţii culturale a dobândit relevanţă în ultimii ani, când a fost tot mai frecvent pus în discuţie raportul dintre "Europa economică şi politică", integrată la diverse paliere, şi "Europa culturală", profund diferenţiată interior, în ordine lingvistică, mentală, simbolică şi spirituală. Dacă integrarea a avansat considerabil sub raport economic şi chiar politic, nu acelaşi lucru se poate spune despre *dimenisunea culturală a integrării europene*. Deşi se reclamă mereu de la un sistem comun de valori politice, Uniunea Europeană se confruntă cu o problemă mai profundă, de ordin antropologic şi istoric, ce angajează diferenţele de substrat cultural şi mental. Cum poate arnomiza valorile ce conferă identitate distinctă naţiunilor

---

[6] *Tratatul de instituire a unei Constituţii pentru Europa*, Editat de Institutul European din România, Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, iunie 2005, p. 17.

[7] Claude Levi-Strauss, *Rasă şi istorie*, în vol. *Rasismul în faţa ştiinţei*, Bucureşti, Editura Politică, 1982, p.46.

constitutive ale Europei? Aceste probleme, "uitate" inițial în proiectul european sau puse în surdină, revin acum în forță. Întrebarea este dacă integrarea europeană va produce, cu timpul, o "identitate culturală europeană", de natură transnațională? Şi în ce raporturi se va afla această identitate culturală de nivel integrator cu identitățile naționale? Identitatea europeană va fi o adiționare sau o "integrare" a identităților naționale particulare sau va fi una emergentă şi supranațională?

Nucelul creator al culturilor rămâne unul specific şi identitar, chiar în mediul globalizărilor actuale. Însă, toate culturile naționale sunt amenințate grav de pericolul uniformizării, reprezentat de industria atât de profitabilă a divertismentului mdiatic, de cultura de consum („fără frontiere") şi de „meniul" standard al televiziunilor, ce oferă pretutindeni un „bulion" pseudocultural. Culturile naționale nu-şi pierd identitatea, ci rămân ancorate în cadre sociale diferite, iar nucleul lor creator se manifestă în forme specifice, alimentate subteran de matricea stilistică distinctă, de structurile interioare ale tradițiilor, de mentalități şi atitudini particulare față de lume şi viață.

În perioada postcomunistă, problema identității naționale şi a raporturilor noastre culturale cu lumea europeană a cunoscut un nou episod, mai dramatic parcă, întrucât e vorba de a depăşi handicapul atâtor decenii de izolare. Examenul comparativ a avut drept rezultat primar faptul că ne-am redescoperit decalajul istoric față de societăție occidentale dezvoltate, ne-am redescoperit „golurile istorice şi psihologice", cum spunea Cioran în perioada intrerbelică. Starea economică precară, insuccesele reformei şi atâtea anomalii ale tranziției postcomuniste au alimentat sentimentul de frustrare şi complexul de inferioritate. În aceste condiții, reacția cea mai frecventă a fost nu aceea de autoglorificare naționalistă (direcție valorificată demagogic de unele cercuri politice şi publicistice), ci o recădere masivă într-o atitudine fatalistă, întreținută de un elan hipercriticist, ce a favorizat percepția identității noastre în termeni preponderent negativi. Prin reformele şi standardele impuse de Uniunea Europeană, integrarea a devenit astfel prilejul unui examen sever, ce pune cultura română în situația de a-şi redeschide dosarul identității sale, în termeni mai radicali, şi de a găsi răspunsuri la noile sfidări ale istoriei.

Problema integrării europene are un autentic fond dramatic pentru români, pe care teoreticienii de azi nu-l pot ignora. Modul în care ne raportăm la trecut, la personalitățile politice şi la creațiile noastre culturale, precum şi problematica legată de integrarea europeană s-au aflat în centrul confruntărilor de idei din perioada postcomunistă, angajând poziții ideologice şi politice dintre cele mai diverse. Sunt teme ce au aprins spiritele, au antagonizat adeseori grupurile culturale şi spațiul mediatic de la noi. Raportul dintre identitate şi integrare va rămâne un dosar problematic, deschis şi disputat în mediile intelectuale româneşti. Cultura românească va fi obiectul unor dispute şi interpretări divergente. Să reținem doar că identitățile naționale şi cele ale grupurilor etnice, au elemente durabile, de permanență istorică, *dar nu sunt structuri înghețate, ci configurații aflate în devenire*, odată cu evoluția componentelor morfologice ale societăților. Identitatea este un concept pertinent, cu planuri multiple de semnificație, ce trebuie protejat de abordările substanțialiste şi tradiționaliste, care îl fac atât de vulnerabil sub raport teoretic.

Cultura națională şi imaginea de țară

Trăim într-o lume a imaginilor create de sistemul mediatic, sistem ce are puterea miraculosă de a defini situațiile noastre existențiale şi agenda dezbaterilor publice. Cum am amintit, în noul context istoric şi geopolitic, marcat de procesele de globalizare şi de integrare regională, interesul națiunilor pentru cultura lor specifică, pentru imaginea lor în lume, pentru strategiile de marketing cultural, este pretutindeni în creştere. În competiția pentru imagine, care se desfăşoară astăzi în aceasta arenă globală, promovarea valorilor culturale, pentru a le face cunoscute şi recunoscute pe plan internațional, are un rol extrem de important. În acest domeniu, noi, românii, am fost şi suntem deficitari.

Imaginea pe care o avem astăzi despre o ţară se datorează în bună măsură presei scrise şi presei audio-vizuale. Presa este cea care "construieşte" treptat imaginea unei ţări prin ştirile şi informaţiile pe care le difuzează despre evenimentele politice şi sociale curente, prin reportaje, filme documentare sau emisiuni televizate referitoare la istoria şi cultura respectivei ţări. Imaginea unei ţări e construită, în final, din mesajele care circule despre ea prin aceste reţele comunicaţionale. Imaginea unei ţări se formează treptat, printr-un flux de informaţii şi mesaje, de mare diversitate, elaborate şi transmise de sistemul mediatic, din aglutinarea cărora rezultă o reprezentare ce are tendinţa de a se standardiza.

Deficitul de informaţii despre România în mediile occidentale, persistenţa unor prejudecăţi şi reprezentări stereotipizate ("ţara lui Dracula"), precum şi asocierea ţării noastre cu un cortegiu de maladii ale tranziţiei, au produs în opinia publică din statele occidentale o imagine preponderent negativă a României. Ea este extrem de greu de dislocat şi de redimensionat în condiţiile în care nu există un program consecvent şi profesionist de refacere a acestei imagini, prin acţiuni susţinute de factorii guvernamentali şi de organismele societăţii civile, de mediile intelectuale şi culturale, de aparatul diplomaţiei şi de organizaţiile diasporei româneşti.

O imagine consistentă şi durabilă a unei ţări se formează pe baza cunoaşterii valorilor sale culturale, de aceea este importantă difuzarea şi promovarea acestora în spaţiul mediatic. Din păcate, România nu este cunoscută prin potenţialul ei cultural, ci prin relatări ce privesc realităţi negative precum "copiii străzii", ravagiile maladiei SIDA, situaţia copiilor cu handicap, amploarea fenomenului de corupţie etc. Imaginea României în lume este un element care joacă un rol cu adevărat strategic în mediul comunicării generalizate de astăzi. Este un factor ce orientează deciziile oamenilor politici şi ale oamenilor de afaceri străini faţă de ţara noastră. În lumea de azi contează şi capitalul cultural şi simbolic, care devine o componentă a capitalului economic şi politic. Românii trebuie să înveţe că există şi o "piaţă a bunurilor simbolice" (Pierre Bourdieu), nu doar a celor materiale. Reprezentările cu care operează opinia publică din ţările dezvoltate despre România se formează pe baza a ceea ce află lumea despre noi, deci trebuie să ne facem vizibile valorile, creaţiile de performanţă. O creaţie valoroasă nu se impune de la sine, în mod spontan, ci numai dacă este promovată pentru a întra în circuitul comunicaţional mondial. Şi în acest domeniu, sistemul mediatic are un rol fundamental. Identitatea naţională este un construct istoric şi imagologic, deopotrivă, în care contează atât creaţia efectivă de valori competive, cât şi promovarea şi impunerea acestora în circuitele comunicaţionale globale.

Imaginea unei ţări în mediul internaţional are consecinţe în plan economic şi politic, dar este important pe ce temei se formează acestă imagine. Dimensiunea culturală a acestei imagini nu trebuie neglijată. Cum interpretăm şi apreciem astăzi culturile diferitelor popoare, contribuţia lor la dezvoltarea unor domenii? Evident, criteriul axiologic ar trebui să fie cel decisiv. Acest criteriu ne spune că funcţia reprezentativă a unei opere sub raport universal şi naţional este direct legată de nivelul ei de realizare valorică. El ar trebui să opereze ca un factor selectiv, care să discearnă între valorile autentice şi originale şi cele fără însemnătate, repetitive sau mimetice. Dar nu este singurul criteriu. În judecăţile noastre şi în politicile culturale intervin şi criterii, ce ţin de aspecte istorice, conjuncturale, politice şi comunicaţionale (gradul de răspândire a unor opera, de recunoaştere şi de mediatizare, modul în care sunt promovate şi impuse valorile unui popor în actualele circuite comunicaţionale). În patrimoniul universal al umanităţii ar trebui să fie cuprinse, în mod teoretic, creaţiile de performanţă ale popoarelor, din diferite domenii. Ele ar trebui să aibă în primul rând şansa de a se universaliza în mod real, adică să fie cunoscute şi apreciate ca valori şi în alte medii decât în cele care au apărut şi le-au prezidat geneza istorică. Dar, în lumea actuală a comunicării generalizate, mai intervine un alt factor important, anume promovarea şi mediatizarea valorilor. Mulţi creatori români, din sfera ştiinţifică sau artistică, nu s-au bucurat de o recunoaştere internaţională a operei lor, iar câţiva dintre aceştea au pierdut şi competiţia pentru Premul Nobel, pentru că nu au beneficiat de o promovare pe măsura creaţiei lor.

3. Criterii privind interpretarea şi evaluarea culturii naționale

Scrierea unei istorii a culturii naționale ridică numeroase dificultăți de documentare, tehnice şi metodologice, dar şi de viziune şi de perspectivă critică. Pentru a nu fi supusă arbitrariului şi subiectivismului, o istorie de acest tip trebuie călăuzită de un set de criterii şi principii, formulate explicit, care să ne ferească de erori de apreciere şi să ne permită reconstruirea unei imagini corecte. Aceste condiții şi criterii pot fi grupate în trei categorii:

- Criterii ce privesc cunoaşterea operelor şi respectarea adevărului istoric.
- Criterii ce privesc analiza conținutului şi interpretarea semnificației operelor.
- Criterii ce privesc evaluarea, aprecierea şi judecățile de valoare.

Cunoaştere, interpretare, evaluare – acestea ar fi treptele fireşti ale procesului de raportare la patrimoniul nostru istoric şi cultural. La aceste trepte ar trebui să adugăm şi *promovarea* valorilor naționale. Fiecare dintre aceste momente cuprinde o serie de exigențe specifice.

Respectarea adevărului istoric şi cunoaşterea operelor

- *Publicarea integrală a operelor*. Este o condiție elementară pentru restituirea moştenirii noastre culturale, pentru cunoaşterea şi introducerea operelor literare, filosofice, sociologice şi politice în dezbaterea culturală de azi. Puțini autori români beneficiază de ediții integrale, întocmite cu rigoare ştiințifică, cu un aparat critic adecvat. Unii autori importanți au fost reeditați doar în ultimii ani, în perioada postcomunistă, fiind încă insuficient asimilați de mediile intelectuale şi practic necunoscuți marelui public. Pentru mulți dintre ei se aşteaptă ediții critice complete şi lucrări de sinteză interpretativă. Dezbateri intense s-au purtat în anii tranziției şi cu privire la conservarea şi protejarea patrimoniului artistic național, numeroşi observatori acuzând autoritățile de proasta gestiune a monumentelor arhitectonice, în condițiile în care nu a fost adoptată o nouă lege a patrimoniului cultural. Şi nu este vorba doar de o conservare muzeală a trecutului (importantă şi ea), ci de o recuperare a operelor şi a semnificațiilor pe care le vehiculează, de o reintroducere a lor în circuitul viu al culturii de azi. Edițiile critice din operele scriitorilor şi ale gânditorilor români sunt instrumente fundamentale pentru restituirea tradiției către noile generații.[8] Statul, prin administrația culturală, are un rol major în sprijinirea acestor proiecte editoriale de interes național. Inexistența unor programe coerente în acest domeniu, slăbiciunea instituțiilor şi prevalența intereselor comerciale au alimentat opinia că asistăm la un abandon al tradiției culturale, că valorile şi personalitățile care ne definesc şi ne legitimează identitatea sunt cunoscute superficial şi sunt prezente doar sporadic în metabolismul culturii actuale.
- *Cunoaşterea integrală a operei unui autor.* Este o condiție importantă, mai ales că mulți autori au fost publicați fragmentar, din considerente politice, astfel că imaginea noastră asupra lor este adesea incompletă sau chiar deformată. O judecată adecvată poate rezulta numai în urma unei priviri integrale asupra unui autor sau curent de idei, analizând contextul lor istoric, influențele pe care le-au absorbit, coeficientul lor de originalitate şi ecoul pe care l-au avut într-o anumită perioadă. O cunoaştere fragmentară, incompletă, poate duce la aprecieri eronate, întrucât creația unor autori are fațete diverse, adesea contradictorii, cunoscând schimbări de accent sau de perspectivă de la o operă la alta. Pe baza unor analize superficiale sau datorită unor interpretări dirijate ideologic, multe personalități ale culturii

[8] Un proiect ce merită a fi semnalat priveşte seria de lucrări apărute în colecția *Cărți fundamentale ale culturii române*, proiect în care au fost implicate diverse instituții editoriale. Menționăm, de asemenea, colecția *Ethnos* a Editurii Albatros, care a reeditat în ultimii ani numeroase opere de referință ale culturii române moderne.

române au fost victime ale unor aprecieri simplificatoare, în care complexitatea operei era sacrificată de dragul unor etichete rezumative, cel mai adesea negative.

- *Respectarea adevărului istoric*. Este o condiție primordială pentru orice demers de ordin istoric. O istorie culturală ce ascunde sau deformează adevărul cu privire la conținutul/sensul unei operei sau la atitudinile avute în epocă de un autor sau altul nu este credibilă. Am avut istorii care puneau pe seama unor autori „contribuții majore" acolo unde ele nu existau sau care treceau sub tăcere astfel de contribuții acolo unde ele existau efectiv. Informațiile despre opere, despre autori şi despre activitatea lor (mai ales despre cea politică) trebuie să fie riguros exacte, să fie probate prin documente explicite, iar sensul unor opere sau al unor atitudini intelectuale să nu fie răstălmăcit sau deformat.

Aceste trei condiții sunt fundamentale pentru operația de restituire şi de punere în valoare a tradiției naționale. O apreciere complexă şi nuanțată a unei opere trebuie să se întemeieze pe o cunoaştere temeinică a conținutului ei, pe interpretarea corectă a semnificației pe care a avut-o în epocă şi pe evaluarea efectelor sale spirituale în organismul culturii româneşti.

Istoriografia culturală şi dificultățile ei specifice. Elaborarea unei istorii a culturii române se confruntă cu numeroase dificultăți: inexistența unor ediții critice complete şi a marilor sinteze pe domenii (dicționare, enciclopedii, tratate etc.); proasta gestionare a materialelor documentare (aflate în custodia unor instituții diverse) şi absența unei baze naționale de date, care să sistematizeze şi să sintetizeze acest fond documentar. După opinia lui Adrian Marino, cultura română nu dispune încă de instrumentele de lucru necesare pentru a se cunoaşte şi prezenta pe sine, nu are enciclopedii, manuale, tratate de istorie, dicționare pe domenii, mari sinteze etc., fără de care nu se poate construi durabil în plan cultural. Cultura română este încă în prea mare măsură o cultură „*foiletonistică*", o cultură a „*fragmentului*", nu a sintezei, dominată de o mentalitate „*publicistică, actualistă, improvizată*", o cultură superficială, de comentariu eseistic, deficitară şi sub raportul difuzării profesioniste în străinătate. Aceste carențe nu pot fi învinse decât printr-o perspectivă critică lucidă şi prin adoptarea altui mod de raportare la propria istorie (fără complexe), prin promovarea altui tip de cultură: o „*solidă, specializată, riguroasă, sistematizată, profesionalizată*",[9] o cultură orientată de mari proiecte şi susținută de o severă disciplină intelectuală.

Criterii ce privesc analiza şi interpretarea operelor

În cazul disciplinei noastre, analiza şi interpretarea sunt operații intelectuale solidare, ce privesc explicitarea conținutului unei opere şi înțelegerea semnificației sale culturale. Luând drept reper operele ce țin de sfera gândirii filosofice, sociale şi politice (cu posibile extensiuni şi asupra celor din sfera artistică), putem delimita cîteva etape obligatorii pe care ar trebui să le parcurgă operația de analiză şi interpretare.

- *Descrierea operei şi prezentarea conținutului ei ideatic.* Informațiile de ordin istoric şi biografic sunt absolut necesare pentru o situare cronologică şi contextuală. Ideile, tezele şi pozițiile ce formează substanța unei opere trebuie rezumate corect şi explicate în articulația lor logică. Oricât de sintetic ar fi, rezumatul unei opere (filosofice, politice, literare sau de altă natură) trebuie să rețină ideile majore, atitudinile spirituale caracteristice şi punctele de vedere originale, dacă există. Citarea unui paragraf sau a unei afirmații aparținând unui autor trebuie să fie riguros exactă, cu indicarea completă a sursei din care a fost extras textul respectiv.
- *Analiza şi explicarea conținutului*. Este una dintre cele mai importante operații ale celui care face istoria ideilor. El trebuie să pătrundă în articulația intimă a operei, să urmeze cu fidelitate argumentația folosită de autor, pentru a nu deforma modul său de gândire,

[9] Adrian Marino, *Politică şi cultură. Pentru o nouă cultură română*, Iaşi, Editura Polirom, 1996, pp 208-219.

motivațiile sau obiectivele pe care le-a urmărit sau sensul unor enunțuri, prin scoaterea lor din contextul operei. Rostul acestui moment al analizei este de a degaja ideile majore ale unei opere şi de a le raporta atât la tradiția domeniului, cât şi la contextele spirituale contemporane.

- *Interpretarea operei* în funcție de contextele ei genetice, de cadrul spiritual şi de momentul cultural în care a apărut. Semnificația ideilor şi a soluțiilor propuse trebuie degajată prin raportarea lor la contextul intern de geneză, la problematica epocii, la mişcarea ideilor europene, dar şi la la influențele şi corespondențele ce se pot stabili între operă şi noile contexte culturale în care este receptată.
- *Situarea operelor/autorilor în contextul istoric şi social.* Este cea mai importantă cerință a unei interpretări corecte. Ea derivă din principiul istorismului, care ne impune să raportăm istoria culturală (opere, personalități, curente) la istoria socială, politică, economică şi la evoluția mentalităților. Trebuie să vedem cum se reflectă în operă „spiritul timpului" şi ce răspunsuri dă ea la provocările specifice ale vremii. Raportarea la epocă, la contextul cutural, la problemele sociale este decisivă. De exemplu, nu putem cere unui autor din perioada paşoptistă să formuleze sau să rezolve probleme teoretice/estetice de natura celor care vor deveni caracteristice pentru un gânditor din perioada interbelică. A proiecta retrospectiv o structură culturală ulterioară (cu anumite probleme, idei, stiluri, nivel de elaborare etc.) asupra unor autori fixați obiectiv în cadre culturale anterioare poate fi un procedeu hermeneutic util, dar el conține şi riscul de a deforma sensul unui moment istoric.
- *Autonomia sferelor culturale*. Este principiul introdus de Maiorescu, care ne cere să analizăm şi să interpretăm fiecare operă în funcție de criteriile specifice ale domeniului său: în literatură este prioritar (nu exclusiv) criteriul estetic, în ştiință criteriile specifice acestui domeniu, în politică alte criterii ş.a.m.d. Să nu amestecăm domeniile, criteriile şi judecățile. Un autor poate fi apreciat superlativ într-un domeniu şi poate fi mediocru sau nesemnificativ în altul.

Criterii privind evaluarea şi judecățile de valoare

Este aspectul cel mai controversat pe care trebuie să-l rezolve o istorie a culturii naționale. Ea trebuie să stabilească ierarhii valorice, oricât de relative, să măsoare contribuțiile şi performanțele diferiților autori, să întocmească un catalog cu personalități şi opere fundamentale, să propună o tablă a valorilor naționale. Cum apreciem operele şi autorii, ce criterii trebuie să avem în vedere? Drama istoriilor culturale este cuprinsă în întrebarea: ce a fost important în istoria unui domeniu cultural mai este important şi azi?

Tensiunile dintre criteriile istorice şi cele ale actualității, dintre trecut şi prezent, sunt extrem de problematice. Întrebarea capitală este: idei, opere şi autori care au dominat spiritul public într-o anumită epocă ne mai pot spune ceva semnificativ azi? Ce demers este mai potrivit pentru înțelegerea unei opere, ce contează mai mult:

- Raportarea operei la contextul cultural intern sau la contextul cultural european, la cadrul național sau la cel universal?
- Impactul ei asupra mediului cultural autohton sau recunoaşterea ei internațioanală?
- Importanța istorică a unei opere sau semnificația ei actuală?
- Valoarea în sine sau notorietatea?
- Criteriile axiologice specifice sau cele adiacente (comerciale, morale, politice)?

La aceste întrebări, ce exprimă dilemele unei istorii a culturii naționale, nu există răspunsuri univoce şi tranşante. Condițiile şi reperele de care ar trebui să ținem cont ar fi următoarele:

- *Prioritatea criteriilor axiologice.* Operele trebuie apreciate, primordial, în funcție de valoarea lor reală, stabilită prin examenul critic şi comparativ. În fiecare domeniu funcționează criterii specifice de validare şi de omologare a performanțelor. Este deci

important să apreciem contribuția autorilor în funcție de valoarea specifică a operei lor. Disocierea valorilor culturale ne ajută să aplicăm criterii axiologice adecvate fiecărui domeniu.

- *Limite privind utilizarea unor criterii ideologice şi politice*. Aplicarea abuzivă a criteriilor politice a făcut ravagii în cultura română în perioada dogmatismului stalinist. Interpretarea şi aprecierea autorilor printr-o grilă exclusiv politică limitează orizontul cercetării, duce la excluderi şi la reprimarea unor valori, denaturează sensul studiilor de istorie culturală. Principiul maiorescian al disocierii valorilor culturale, al specificității domeniilor, precum şi acela al „naționalismului în marginile adevărului", ne avertizează asupra pericolului de a transforma criteriile politice, conjuncturale şi subiective în criterii de interpretare şi de apreciere a creațiilor culturale. Această disociere nu înseamnă a pierde din vedere faptul că există continuități şi înrudiri între substanța unei gândiri filosofice şi atitudinile politice pe care le inspiră sau le sprijină. Criteriile politice şi ideologice sunt la locul lor când le aplicăm elaborărilor teoretice şi doctrinare din sfera politică şi socială, dar şi în aceste cazuri nu putem pierde din vedere că valoarea acestor opere nu este decisă de angajarea politică a autorului, ci trebuie să avem în vedere soliditatea teoretică, fondul problematic, nivelul de elaborare şi orginalitatea unei doctrine, precum şi consecințele practice ale aplicării ei.

Comentariu: Scurt spus, deviza pe care ar trebui să o urmeze istoria culturii ar putea fi următoarea: *politica exclude, cultura include*. Politica înseamnă aici atitudine şi angajare directă în susținerea *unor* valori, opțiuni şi soluții, cu excluderea altora (concurente sau adverse, mai ales când este vorba de politica unui partid). Pe când cultura națională include *toate realizările valorice*, din toate domeniile, indiferent de conotațiile politice posibile ale acestor valori. Dar e vorba de *valori*, nu de *nonvalori*, de opere împlinite, confirmate, omologate şi recunoscute prin criterii axiologie specifice domeniilor de creație. Politica militantă, prin vectorul ei atitudinal intrinsec, duce la *disjuncția* valorilor; cultura, prin criteriul ei axiologic integrator, presupune *conjuncția* valorilor. Criteriile politice departajează orizontal operele – cele actuale sau cele aparținând trecutului – în funcție de un ideal social şi politic particular; criteriile de natură culturală ierarhizează vertical operele în funcție de gradul lor de realizare valorică.

Desigur, între cele două planuri nu există frontiere absolute, dar distincția lor este necesară. Biografia politică a autorilor sau atitudinile lor ideologice, într-o anumită conjunctură istorică, nu trebuie să ne împiedice de a recunoaşte şi aprecia valoarea operei lor, în cazul în care această valoare poate fi probată prin criterii specifice. Autori care în epoca lor s-au aflat pe poziții politice adverse şi s-au confruntat (ori s-au calominat!) permanent în scrisul lor, în presă, în spațiul public (uneori şi în Parlament), stau astăzi pe acelaşi raft al bibliotecii noastre, sunt integrați organic în blocul istoric al culturii române şi sunt considerați deopotrivă drept exponenți ai acestei culturi. Timpul resoarbe divergențele *politice* din trecut în favoarea integrării operelor în convergențe *culturale* actuale. Paradoxul istoricității şi al acestui raport complex dintre politică şi cultură rezidă şi în faptul că o serie de autori sunt aşezați astăzi pe acelaşi plan valoric, sub raportul creației lor culturale, în pofida varietății tipologice şi stilistice a operei lor, precum şi în pofida ideilor şi opțiunilor politice divergente pe care le-au exprimat în opera sau în acțiunea lor. Istoria culturală atenuează asperitățile şi pozițiile ireconciliabile dintr-o epocă trecută, *integrează în viziuni complementare perspective ce adesea erau disjunctive la timpul lor*.

Noi trebuie să reconstituim evoluția culturii române în *întregul ei*, fără partizanate politice, astfel ca în imaginea acestei culturi să poată sta laolaltă Bălcescu şi Heliade Rădulescu, Maiorescu şi Hasdeu, Eminescu şi Macedonski, C-tin Stere şi Gherea, Iorga şi Lovinescu, Motru şi Gusti, Blaga şi Nae Ionescu, D.D.Roşca şi Nichifor Crainic, Zeletin şi D. Stăniloae, Rebreanu şi Camil Petrescu, Mircea Eliade şi Lucrețiu Pătrăşcanu, Cioran şi Vianu etc. Bogăția unei culturi nu constă în a cânta pe o singură coardă, ci în a utiliza întregul registru al gamei muzicale, registru susceptibil de combinații potențial infinite. Militĕm pentru *un echilibru al judecăților, pentru abordări nuanțate şi lucide, pentru respingerea pozițiilor extreme, apologetice sau negativiste* în aprecierea autorilor. Este important să nu adăugăm la exclusivismele trecutului şi exclusivismele prezentului. Când analizăm o operă trebuie să dezvăluim mai întâi logica internă a ei, motivațiile şi

argumentația autorului, iar aprecierea noastră să nu fie tulburată de convingerile politice, pe care trebuie să le „punem în paranteze“, pe cât posibil. Suntem adepții unei lecturi oneste şi ai unei interpretări critice a istoriei noastre, după principiul *sine ira et studio*, fără exaltări şi negativisme radicale. Trebuie să ne ferim de o lectură politică retrospectivă a culturii române, ce operează în spațiul valorilor doar cu repere şi criterii politice, introducând segregări şi falii artificiale, acolo unde personalități creatoare şi actori culturali, cu viziuni şi stiluri diferite, au creat opere durabile, care ne exprimă identitatea spirituală şi ne legitimează în universalitate.

În situația în care anumiți scriitori, sociologi şi filosofi nu au avut atitudini democratice sau liberale în timpul lor, acest fapt nu le scade valoarea literară sau teoretică, dacă aceasta poate fi probată prin criterii specifice domeniului în care s-au afirmat. Există, inevitabil, solidarități, corespondențe şi paralelisme între diverse sfere ale culturii, între literatură şi ideologie, între gândirea teoretică şi anumite doctrine politice. Dezvăluirea acestor implicații este utilă şi perfect legitimă, dar ea cere o bază documentară solidă, o interpretare complexă şi o abordare critică de alt nivel, exigențe ce nu pot fi satisfăcute în cadrul unui manual universitar. Pericolul de care trebuie să ne ferim este acela de a transfera criteriile politice în câmpul creației culturale, al literaturii şi al gândirii filosofice, aşa cum a procedat în chip abuziv dogmatismul stalinist.

- *Semnificația actuală a operei*. Este un criteriu important pentru a stabili statutul unei opere, forța ei de a rezista în timp, capacitatea ei de a intra în rezonanță cu anumite teme ale actualității. Criteriul „actualității“ porneşte de la întrebarea: ce semnificație sau ce mesaj ne mai transmit aceste opere astăzi? Valorile nu trăiesc în absolut, ci în relativul istoriei. Aşadar, şi criteriile de apreciere sunt relative la contextele culturale şi istorice. Cum apreciem gânditorii români şi opera lor din perspectiva de azi? Adesea, posteritatea este un judecător şi drept şi nedrept. Trecerea timpului nu lucrează la fel în cazul tuturor operelor. În mod firesc, prezentul face o selecție valorică în corpul tradiției, reactualizează anumite valori, le trece în umbră pe altele.

Comentariu: Fiecare cultură îşi reinterpretează mereu tradiția proprie şi relațiile cu alte culturi, selectând din fondul său istoric acele valori, opere şi personalități care nu şi-au epuizat mesajul spiritual în contextul în care au apărut, ci continuă să modeleze spiritul contemporanilor, să fie vii şi active în câmpul actualității. În receptarea şi aprecierea acestor opere intervin inevitabil percepțiile şi orientările spirituale actuale, uneori chiar divizările politice ale prezentului. Cultura de azi moşteneşte nu doar conținuturile pozitive ale trecutului (sau cele pe care noi le apreciem drept „pozitive“ şi valoroase), ci şi contradicțiile şi controversele care au marcat spiritualitatea românească în anumite epoci. Exponenții spiritului românesc ne-au lăsat opera lor, care reprezintă un patrimoniu de forme, idei, atitudini şi mesaje. Generația actuală poate aprecia sau respinge anumite opere sau mesaje, dar după ce ele sunt cunoscute în substanța lor. Până la un punct este firesc să receptăm şi să judecăm operele trecutului în funcție de preferințele şi de valorile prezentului, dar trebuie să avem conştiința faptului că şi valorile şi criteriile noastre sunt relative.

- *Relația operei cu organismul culturii naționale*. Există opere/autori care au avut o influență considerabilă în câmpul culturii naționale (de ex., Maiorescu, Iorga, Nae Ionescu, Gusti, Noica), care au exercitat influențe masive, au făcut „şcoală“, au generat atitudini, ecouri, replici etc., şi alte opere care, deşi valoroase, au avut un câmp limitat de acțiune. E un criteriu care ne cere să apreciem operele şi după importanța pe care au avut-o în epocă, după forța lor de iradiere, precum şi după relevanța lor pentru identitatea noastră națională.

- *Semnificația operei în plan universal*. Din raportarea operei la contextul european şi internațional (influențe, confluențe) putem fixa valoarea ei în raport cu întreprinderi similare, putem deduce în ce măsură o operă sau un autor au adus contribuții originale într-o disciplină, dacă au lansat idei, teorii sau construcții simbolice care îmbogățesc radical un domeniu sau care au o semnificație pe plan universal. În această analiză este important să distingem între „universalitatea axiologică“ (ce poate rămâne doar „potențială“) a unei opere

şi „universalitatea ei reală, istorică şi comunicaţională“,[10] ultima conferită de gradul de recunoaştere, de sfera ei de circulaţie, de ecoul sau influenţa ei în alte medii culturale.

Comentariu: Operele şi personalităţile culturii române sunt adesea subevaluate, fie dintr-o cunoaştere insuficientă, fie datorită unei analize comparative ce pierde din vedere necesitatea de a le raporta, mai întâi, la contextul intern. Când operele româneşti sunt puse faţă în faţă cu opere similare din culturile occidentale, din acelaşi interval temporal (operaţie absolut necesară), ele pot părea adesea lipsite de originalitate sau simple imitaţii/derivaţii ale celor occidentale. Semnificaţia acestor opere se dezvăluie însă prin raportarea lor necesară şi la problematica specifică a societăţii româneşti, societate ce şi-a construit modernitatea într-un anumit context geopolitic. Fără a ţine seama de caracteristicile mediului românesc şi ale zonei central şi sud-est europene riscăm să nu înţelegem contribuţia unor autori români la evoluţia ideilor şi a formelor culturale, nici originalitatea operei lor. Creatorii români au exprimat, inevitabil, realitatea românească, astfel încât creaţiile sau concepţiile lor, neîndoielnic supuse unor varii influenţe, nu pot fi înţelese fără acest referenţial. Nici un popor nu-şi elaborează modelele culturale şi sistemele de gândire doar pentru a da replici la sisteme de aiurea, ci pentru a se înţelege pe sine, pentru a-şi exprima mesajul original. Aşadar, concomitent cu raportarea ei la evoluţia ideilor şi a formelor occidentale, cultura românească trebuie raportată, primordial, la morfologia şi evoluţia societăţii româneşti.

„*Conflictul interpretărilor*“. Cultura română modernă a evoluat, ca şi alte culturi europene, într-un mediu intern tensionat şi adesea conflictual, în care s-au confruntat idei, stiluri, programe culturale, estetice şi ideologice, viziuni istorice şi politice, proiecte educaţionale şi atitudini spirituale. O cultură naţională evoluează prin rescrierea continuă a temelor ei majore, prin interpretarea nesfârşită a trecutului ei, prin refacerea conştiinţei de sine pe alte paliere. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, odată cu afirmarea spiritului critic, cultura română a fost dominată de ceea ce un filosof francez (Paul Ricoeur) a numit „conflictul interpretărilor“. Disciplinele istorice sunt cele mai afectate de presiunea contextuală a momentului şi de interferenţe politice. Însuşi Herodot, părintele istoriei, a fost acuzat că simpatizează cu perşii, cu „barbarii“ şi duşmanii elenilor. În toate timpurile şi conjuncturile, istoria a fost folosită ca instrument politic, deşi istoricii de meserie au încercat să-şi protejeze domeniu.

De obicei, trecutul este reconstituit în aşa fel încât să legitimeze o anumită forţă şi direcţie din câmpul actualităţii. Pentru că, aşa este omeneşte, faptele din trecut sunt interpretate şi în funcţie de consecinţele lor actuale în viaţa oamenilor şi a societăţilor. De aceea, adeseori, *istoria faptelor şi a cauzelor este rescrisă continuu din perspectiva nouă pe care o dă istoria efectelor*. Cea din urmă modifică sensurile celei dintâi. Avem, adică, istorii ce pornesc din prezent spre trecut. Şi, de asemenea, istorii ce proiectează în trecut confruntările actuale. Această situaţie este vizibilă uneori şi în imaginile construite asupra unor personalităţi sau momente ale culturii române moderne. Iată mărturisirea unui autor român despre jocul dintre obiectivitate şi subiectivitate:

> *„Pe de altă parte, obiectivitatea nu trebuie să însemne neutralitate, şi o interpretare politică deschisă, asumat partizană, nu trebuie automat exclusă din ştiinţă. În ce mă priveşte, am încercat mereu să evit proiectarea în perioada interbelică a unor categorii şi criterii care ni se par nouă, la sfârşitul acestui secol, de la sine înţelese. O asemenea proiecţie ar fi, pe de o parte, de două ori anistorică – ea ar presupune ignorarea caracterului limitat al «adevărurilor» interbelice cât şi al celor de astăzi –, iar pe de altă parte ar însemna o plecăciune în faţa unei «political correctness» care, deşi conjunctural poate fi justificabilă – unele discriminări pozitive par uneori necesare –, este similară structural celei comuniste“.*[11]

Aşadar, o istorie a culturii româneşti şi a operelor ce dau substanţă tradiţiei noastre presupune, inevitabil, şi o perspectivă axiologică din care sunt interpretate şi apreciate aceste opere, presupune accente şi judecăţi de valoare, în funcţie de semnificaţia lor pentru actualitate. Dacă aceste

---

[10] Vezi sensul distincţiei de mai sus în: Grigore Georgiu, *Naţiune, cultură, identitate*, Bucureşti, Editura Diogene, 1997, pp. 410-433.

[11] Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Bucureşti, Editura Univers, 1998, pp 9-10.

perspective axiologice sunt colorate politic, atunci despre aceleaşi personalităţi sau opere se vor construi interpretări şi imagini diferite. Adeseori, conflictele politice actuale se regăsesc şi în conflictul interpretărilor date unor momente şi opere culturale. Pe suportul aceloraşi fapte se construiesc interpretări politice divergente. Sunt „puncte de vedere“ diferite, în funcţie de sistemul politic de referinţă în care este fixat „observatorul“, istoricul sau criticul. Astfel, dintr-un punct de vedere ideologic, precum cel practicat de dogmatismul stalinist din anii ’50, Eminescu, Maiorescu, Brâncuşi, Blaga sau Goga erau apreciaţi ca „reacţionari“, conservatori, „autori burghezi“ şi, în consecinţă, au fost interzişi de cenzură şi scoşi din circuitul public multă vreme.

Având în vedere multitudinea de criterii cu care trebuie să operăm, precum şi perspectivele divergente pe care le întâlnim şi azi asupra unor momente şi opere culturale româneşti, ne putem întreba: este oare posibilă o istorie a culturii române moderne care să respecte principiul formulat de Tacitus, anume acela de a scrie istoria „*sine ira et studio*“ (fără mânie şi fără părtinire)? Este o exigenţă superlativă pentru orice fel de istorie, indiferent dacă ea priveşte evoluţia instituţiilor politice, a economiei sau a culturii unui popor. Obiectivitatea este o aspiraţie, un punct de reper, un ideal. În reconstituirile istorice, de orice fel, există doar grade relative de obiectivitate, în funcţie de o serie de condiţii, începând de la cele de ordin tehnic, de la baza documentară (surse, informaţii, documente accesibile etc.), de la selecţia tematică şi până la tipul de abordare şi la perspectiva axiologică pe care le adoptăm în operaţia de reconstrucţie a culturii naţionale. Formele prin care contextul actual îşi exercită presiunea sa „inefabilă“ este un factor cuprins şi el în aceste condiţii. În sfârşit, contează şi viziunea personală, de care răspunde doar autorul.

După revoluţia anticomunistă din 1989, când restricţiile ideologiei comuniste au dispărut şi s-a instituit un climat democratic, de dezbatere liberă şi critică, multe evenimente şi procese din evoluţia noastră modernă au fost reconsiderate, pentru a fi puse în lumina adevărului istoric. Accesul istoricilor la arhive şi publicarea unor documente, multă vreme ascunse opiniei publice, au produs revizuiri semnificative asupra unor evenimente majore. O operaţie similară trebuie întreprinsă şi în ceea ce priveşte cultura românească, pentru a se corecta aprecierile eronate, care s-au consolidat în timp, asupra unor personalităţi din diverse domenii, personalităţi care au fost supuse unor interdicţii absurde sau a căror operă a fost interpretată în chip deformat. După cum vom vedea, şi în această perioadă se desfăşoară un acut conflict al interpretărilor. Despre acelaşi autor sau operă putem consemna puncte de vedere divergente, judecăţi de valoare opuse. Dar, într-un mediu democratic, pluralist, diversitatea punctelor de vedere este firească, benefică şi stimulativă, condiţia fiind aceea de a respecta adevărul istoric şi criteriile de ordin axiologice, diferenţiate, de a nu interpreta creaţiile culturale dintr-o perspectivă politică îngustă şi partizană.

În aceste condiţii, o istorie a culturii române moderne înseamnă, implicit, o încercare de a recupera identitatea autentică a acestei culturi, o identitate reprimată în prima fază a regimului comunist, interpretată în chip contradictoriu şi adesea deformant, din raţiuni politice şi propagandistice, în ultima fază a acestui regim, pentru a fi apoi supusă unor noi deformări şi interpretări partizane, în perioada postcomunistă, când, la prejudecăţile şi malpercepţiile anterioare, s-au adăugat forme noi, subtile şi insesizabile, de agresiune psihologică şi informaţională, forme şi tehnici de manipulare la care intelectualitatea română, în cea mai mare parte a ei, nu era şi nu este pregătită să reacţionaze. Numai o restituire a adevărului istoric, detaşată de presiuni politice, va putea reface imaginea completă a culturii române moderne şi a conexiunilor ei organice cu mersul ideilor europene. Distanţa care ne separă de autori precum Cantemir, Bălcescu, Eminescu sau Iorga ar trebui să ne îndemne la o abordare senină, fără prejudecăţi, a operei şi a acţiunii lor culturale.

II
Epoci şi structuri culturale premoderne în spaţiul românesc. Mişcarea umanistă şi formarea conştiinţei naţionale. De la Neagoe Basarab la Dimitrie Cantemir

1. Epoci şi structuri culturale premoderne în spaţiul românesc

Procese culturale în etnogeneza românilor

Specificitatea evoluţiei noastre istorice se manifestă şi în succesiunea marilor epoci de cultură şi a curentelor de idei. Când fixăm momentul trecerii culturii române spre modernitate? Şi ce se află, ca suport cultural, înaintea epocii noastre moderne? Etnogeneza românilor şi continuitatea lor pe teritoriul vechii Dacii sunt şi azi cele mai controversate probleme. Ce s-a întâmplat cu poporul român în lunga şi nebuloasa perioadă a „mileniului întunecat" reprezintă şi azi, în multe privinţe, o „enigmă" pentru istoriografia noastră. Totuşi, ne putem referi la viziunile unor istorici şi exegeţi care au construit intrepretări documentate şi credibile asupra lumii premoderne din care s-a născut cultura română modernă.

Putem vorbi de preliminarii autohtone la cultura română modernă? Care sunt acestea? Pe suportul culturii medievale româneşti, în decursul secolelor XVII-XVIII s-au construit formele de expresie culturală şi instituţiile pregătitoare ale modernităţii. În acest interval, ce acoperă perioada umanismului şi a luminismului românesc, putem localiza începuturile literaturii naţionale, ale istoriografiei şi ale gândirii istorice, dezvoltarea tipăriturilor şi a şcolilor, apariţia unor cărturari cu un vast orizont intelectual, elaborarea unor sinteze stilistice în arhitectură (epoca lui Brâncoveanu), codificări juridice şi reforme instituţionale, iniţiative ce vor fi preluate şi dezvoltate de reprezentanţii Şcolii Ardelene şi de generaţia de întemeietori ai culturii române moderne din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Începând cu epoca Renaşterii, spaţiul românesc a avut contacte tot mai frecvente cu mediile spirituale occidentale, zonă din care s-au exercitat influenţe modelatoare asupra elitelor politice şi intelectuale româneşti în zorii epocii moderne. Cultura română modernă s-a constituit paralel cu procesul de modernizare treptată a societăţii, sub aspect instituţional, politic şi economic, de închegare lăuntrică a organismului naţional, odată cu racordarea tot mai intensă a mediului românesc la fluxul ideilor luministe. Începutul secolului al XIX-lea aduce un nou suflu emancipator, în plan naţional, social şi cultural, astfel că agenţi creatori au asimilat modele şi idei din spaţiul occidental, le-au adaptat la condiţiile locale, preluând (şi prelucrând) totodată şi elemente din fondul cultural tradiţional. Pentru a identifica aceste surse interne şi externe, ce s-au conjugat în epoca de geneză a modernităţii, avem nevoie de o scurtă privire retrospectivă asupra principalelor tipuri şi epoci de cultură ce s-au succedat în spaţiul românesc, epoci ce au alcătuit, prin acumulările lor de veacuri, filoanele unei tradiţii spirituale şi ale identităţii pe care modernitatea le-a preluat ori le-a modificat, în orice caz le-a redimensionat şi îmbogăţit radical, le-a

integrat într-o altă configurație.

I. Cultura geto-dacică este o primă sinteză autohtonă de ordin istoric, având un pronunțat caracter diferențiator în lumea antică. Numeroase documente şi izvoare susțin teza că ea s-a cristalizat în primul mileniu precreştin, în forme care-i conferă identitate față de spațiul culturii greceşti şi romane. Această cultură, edificată pe un fond tracic, preia şi sintetizează forme culturale arhaice şi preistorice din acest spațiu de interferență (cultura Cucuteni, Gumelnița, Hamangia – de la care ne-au rămas mărturii precum „Gânditorul"), la care se adaugă firesc influențe constante sau intermitente venind din mediul grecesc, celtic, germanic şi roman. Despre această cultură avem referințe bogate ale istoricilor antici (Herodot, Strabon, Dio Cassius etc.), care descriu modul de viață, mitologia, religia şi concepția despre lume a dacilor.

Elementul diferențiator, consemnat de toate izvoarele istorice, este acela că lumea geto-dacică şi cultura pe care a dezvoltat-o aveau preponderent un caracter rural, spre deosebire de cultura greacă, născută în mediul urban, între zidurile polisului, locul de geneză al raționalismului şi al gândirii critice. Cele mai multe analize şi interpretări moderne asupra acestei culturii privesc natura credințelor şi a ideilor religioase ale geto-dacilor. În această privință, B.P.Hasdeu,[12] Vasile Pârvan[13] şi Mircea Eliade[14] au formulat ipoteze explicative de amplă rezonanță în gândirea românească. Le vom aborda la capitolele dedicate acestor autori. Menționăm doar că Pârvan a elaborat, în lucrarea sa *Getica* (1926), o teorie controversată cu privire la excelența spirituală a geto-dacilor, cărora le atribuia o înaltă concepție morală şi o viziune religioasă „henoteistă" (credința într-un zeu suprem), depăşind concepția politeistă a grecilor şi a popoarelor din jur, viziune care ar fi pregătit terenul pentru acceptarea creştinismului monoteist.[15] Intervenind în problema „tracismului", intens dezbătută în perioada interbelică, Blaga apreciază că dacii aveau o religie politeistă, ca toate popoarele indo-europene, aflate pe un stadiu de dezvoltare similar.

II. Cultura daco-romană, din perioada romană şi postromană, este sinteza care a prezidat formarea poporul român ca entitate etnică şi cultural-lingvistică distinctă. Colonizarea masivă a Daciei (considerată atunci un fel de „El Dorado", prin bogățiile sale) cu elemente romane sau latinofone, conviețuirea strânsă dintre daci şi romani sub aspect economic, religios, comercial şi cotidian, impunerea noilor forme administrative şi juridice, prezența continuă a armatei romane şi a funcționarilor imperiali în posturi-cheie, împământenirea veteranilor, organizarea vieții urbane şi a şcolilor, răspândirea credințelor, a obiceiurilor şi a simbolurilor romane, toate acestea au avut ca rezultat transformarea radicală a modului de viață al dacilor, adoptarea în decursul câtorva generații a tiparelor culturale şi de civilizație ale cuceritorilor romani, tipare ce exercitau şi o atracție asupra elementului autohton.

Pe lângă aspectele economice care au determinat „romanizarea" Daciei (introducerea unor noi tehnici de producție în agricultură şi în exploatarea resurselor naturale, adoptarea sistemului roman

---

[12] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984.

[13] Vasile Pârvan, *Getica, O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1982.

[14] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1980.

[15] Vasile Pârvan, *op. cit.*, pp 81-100. Din datele istorice de care dispunea, Pârvan construieşte un portret elogios al geților, pe care-i distinge radical de tracii din sud. „*Literatura antică ne-a păstrat un şir întreg de mărturii foarte onorabile pentru acest popor. Înainte de toate, credința lor în nemurirea sufletului, care îi desparte de toți ceilalți thraci şi de greci...Apoi, o orânduire şi cumințenie a vieții lor sociale şi politice...ei se arată ca un popor sedentar şi liniştit... în sfîrşit, iubirea conştientă şi chibzuită de patrie, alăturea cu vitejia tenace şi solidar-disciplinată...îi ridică mai presus de toți ceilalți barbari, fie ei thraci din sud, germani din nord ori celți din vest*" (pp. 99-100). Pârvan consideră că această imagine este cea autentică, bazată pe documente antice primare, în dezacord cu imaginea pe care au reconstituit-o unii istorici moderni, precum Roesler şi Tomaschek. „*Roesler şi Tomaschek s-au simțit obligați să prelungească înapoi până la geți antipatia ce o simțeau față de valahii contemporani, urmaşi ai acelora. Şi de aceea, trecând uşor peste, ori respingând mărturiile favorabile, ei au adunat toate glumele proaste ale comediei antice, toate obiceiurile barbare şi sălbatice general thrace - dar nu documentat şi getice - şi le-au pus la contribuție, spre a crea un tip specific de primitiv: violent, hoț, bețiv, afemeiat şi polygam, fanfaron, leneş, vagabond, scandalagiu şi prădalnic, gata de a vărsa sângele lui şi al altuia numai din pură sălbăticie*". În contrast cu această imagine, Pârvan îi caracterizează pe geți ca „*un popor de țărani, aşezați, statornici, supuşi şi cu frică de Zeul lor*", înzestrați „*cu bun simț şi mereu întorcându-se la străvechea lor credință optimistă în zei şi în oameni*".

de construcţie şi a monedei imperiale, schimbarea veşmintelor şi ceremoniilor sociale etc.), a avut loc o „romanizare esenţială", anume adoptarea limbii, a culturii, credinţelor şi obiceiurilor romane. Este *„romanizarea lingvistică şi spirituală, cea care este durabilă şi prin care specificul vechii Daciei s-a modificat definitiv*".[16] Concluzia este că în urma unui proces îndelungat de simbioză geto-daco-romană, începută înainte de cucerirea efectivă a Daciei de către Traian, se formează în spaţiul carpato-dunărean o întinsă populaţie romanizată, care va rezista în secolele următoare elementelor migratoare, înainte de toate goţilor, hunilor, avarilor şi apoi slavilor.

> *„Dacă în restul Romaniei orientale, romanitatea a fost în cele din urmă sortită dispariţiei, în fosta Dacia traiană, romanii şi dacii romanizaţi s-au menţinut, reuşind să se cristalizeze într-o nouă realitate: poporul român".*[17]

În perioada de etnogeneză a românilor, după retragerea administraţiei romane din nordul Dunării, perioadă despre care avem puţine informaţii istorice, legăturile dintre romanitatea răsăriteană şi cea apuseană au fost menţinute, iar mărturiile vii ale acestei sinteze daco-romane s-au păstrat în veacurile următoare în limbă, obiceiuri, organizare politică şi juridică, mitologie, construcţii epocii romane etc.

III. Răspândirea creştinismului. Încă din primele secole ale mileniului întâi are loc răspândirea creştinismului în spaţiul daco-roman, element fundamental care va intra, alături de moştenirea romană, în configuraţia spirituală a poporului român. Afirmaţia că suntem printre cele dintâi popoare creştinate în acest spaţiu[18] are în vedere faptul că perioada de formare a poporului nostru coincide cu epoca de extindere a creştinismului în zona carpato-dunăreană şi în imperiul roman.

> *„Spre deosebire de alte popoare vecine, în istoria cărora este consemnată o dată precisă a creştinării lor oficiale, noi am primit Creştinismul pe parcursul unei perioade de timp, însumând primele secole ale erei creştine, proces ce a avut loc atât prin convertiri individuale, cât şi prin lucrare misionară, săvârşindu-se paralel cu procesul entogenezei poporului român".*[19]

Creştinarea timpurie a comunităţiilor daco-romane este confirmată de cercetările istorice, mai vechi şi mai noi, care au relevat faptul că Apostolii Andrei, Filip şi Pavel au întreprins călătorii misionare în acest spaţiu, iar *Apostolul Andrei, fratele lui Petru, a răspândit creştinismul în Dacia Pontică*. Este un fapt cert că în primele cinci secole ale erei creştine, noua religie avea în spaţiul dobrogean, dar şi pe ambele maluri ale Dunării de jos, instituţii consolidate, iar episcopii de aici au participat la vestitele Sinoade ecumenice (precum cel din 325) şi la marile confruntări teologice din „perioada de aur" a patristicii.

Creştinismul a devenit religie recunoscută oficial de Imperiul roman în anul 313, sub Constantin cel Mare, la circa 40 de ani după retragerea armatei şi a administraţiei romane din Dacia. Constantin recucereşte o parte importantă din teritoriul de la nord de Dunăre, reconstruind unele cetăţi din zonă. „Valul lui Traian" (cunoscut şi sub denumirea de „Brazda lui Novac"), ce străbate Oltenia şi Muntenia – ridicat cu scopul de a apăra „limes"-ul nordic, posesiunile romane din stânga Dunării – este considerat de unii istorici ca aparţinând acestei epoci. Schimburile

---

[16] Ioan-Aurel Pop, *Românii şi România*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998, p. 32.

[17] Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993, p. 17.

[18] Acest lucru a fost apreciat de **Papa Ioan Paul al II-lea** în vizita pe care a efectuat-o în România, în mai 1999, când a afirmat că este bucuros să păşească pe pământul românesc, întrucât *„naţiunea română s-a născut în acelaşi timp cu evanghelizarea sa*"; prin vizita sa, a mai spus suveranul pontif, a dorit *„să aducă un omagiu poporului român şi rădăcinilor sale creştine care coboară, după tradiţie, la opera de evanghelizare a Apostolului Andrei, fratele lui Simon Petru*". Faptul că poporul român a primit învăţătura creştină chiar din momentul naşterii sale ca popor este confirmat de o serie de documente arheologice şi scrise. Izvoarele antice (Eusebiu de Cezareea, *Istoria bis*, III, 1), dar şi tradiţia nescrisă consemnează faptul că *„în Macedonia, în Thracia şi în ţinuturile de la Dunăre", „în Scythia*", în Moesia superioară, în Dobrogea de azi, învăţătura creştină a fost răspândită de Apostolul Andrei, fratele Apostolului Petru, cel care a întemeiat Biserica din Roma, al cărui urmaş spiritual este chiar Papa Ioan Paul al II-lea.

[19] Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV-XVI*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1984, p. 27.

economice şi culturale între nordul şi sudul Dunării continuă intens şi în secolele următoare, fapt atestat de documentele istorice şi mai ales de circulaţia literaturii creştine în zonă, literatură scrisă în limba latină.

Cea dintâi scriere patristică de pe teritoriul ţării noastre, scriere care s-a păstrat, este „*Pătimirea Sfântului Sava «Gotul»*“, datată în jurul anilor 373-374. Ea este cunoscută sub denumire de „*Scrisoarea Bisericii din Goţia către Biserica din Capadochia*“, fiind adresată Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscop al Cezareei din Capadochia, unul dintre cei mai mari teologi ai timpului. Textul are o semnificaţie istorică deosebită. În această lucrare este relatat sfârşitul tragic al misionarului Sava, martirizat prin suplicii şi înecare în râul Buzău, în anul 372, în vremea persecuţiei regelui got Athanaric împotriva creştinilor. Evenimentul s-a petrecut în perioada când goţii (vizigoţii), stabiliţi temporar la nordul Dunării (între 332 şi 376), adoptă creştinismului, sub influenţa populaţiei locale şi a unor misionari. Dar fenomenul întâmpină rezistenţe, iar cel care a tradus Biblia în limba gotică, Wulfila (sau Ulfilas), considerat „apostol“ sau episcop al goţilor, având sediul localizat în zona Buzău, este persecutat şi el de regele Athanaric şi se refugiază în imperiul roman. Sub presiunea hunilor, la 376, goţii se retrag în sudul Dunării şi îngroapă în satul Pietroasele tezaurul cunoscut sub numele de „*Cloşca cu puii de aur*“, tezaur care va fi descoperit abia în secolul al XIX-lea, în anul 1837.

Iată, aşadar, că spaţiul daco-roman este integrat în noua mişcare spirituală, astfel că începuturile gândirii creştine îşi află aici o ancoră solidă, fapt atestat de existenţa şi activitatea unor scriitori şi gânditori creştini de prim rang,[20] care au elaborat lucrări fundamentale de dogmatică şi au contribuit în chip definitoriu la organizarea bisericii creştine în veacurile respective. Astfel, Tomisul, Histria şi alte localităţi din zona Dunării de jos erau centre importante ale creştinismului în primele veacuri. Istoria literaturii patristice menţionează mai mulţi episcopi tomitani, printre care Teotim I (episcop al Tomisului la 392, cunoscător şi apărător al lui Origen şi Ioan Gură de Aur), care au intervenit în disputele teologice ale vremii, respingând ereziile. În acest spaţiu sunt menţionaţi şi Laurenţiu de Novae şi Niceta de Remesiana (născut în jurul anului 340 e.n.), scriitori importanţi de limbă latină. Alături de ei, „şcoala de Tomis“ cuprinde şi trei mari personalităţi care au avut o contribuţie esenţială în mediul spiritual al epocii: Ioan Cassian, Dionisie Exiguul, Leontius Byzantinus.

Ioan Cassian, născut în Dobrogea (pe la 360 e.n.), este cel care, pe lângă o bogată activitate misionară şi intelectuală, cu lucrări de doctrină creştină şi de respingere a ereziilor din epocă, a întemeiat viaţa monahală pe aceste locuri, dar şi în sudul Galiei, în zona Marsiliei, pe la anul 420. S-a stins din viaţă în jurul anului 435.[21]

Un alt nume ce a intrat în istoria lumii creştine este *Dionisie Exiguul* („Smeritul“, numit şi „cel Mic“), născut şi el în Dobrogea şi mort la Roma (apr. 555).[22] Opera „dobrogeanului“ Dionisie Exiguul este apreciată de specialişti drept una esenţială pentru impunerea viziunii creştine asupra lumii. El este cel care *a tradus din greacă în latină* numeroase scrieri ale Sfinţilor Părinţi şi cel care *a sistematizat cronologia creştină*, întocmind, în 525, *primul calendar creştin*, pe când se afla la Roma, unde a fost apreciat în chip deosebit pentru erudiţia sa. Alt nume important este Leontius Byzantinus (+ apr. 544), creator al metodei scolastice, preluată de mediile creştine occidentale. Este important de observat că Ioan Casssian şi Dionisie Exiguul, ca şi alţi gânditori şi scriitori creştini din spaţiul tomitan şi dunărean, au fost *agenţi de legătură între creştinismul răsăritean şi apusean*. Existenţa structurilor de viaţă creştină şi circulaţia intensă a literaturii patristice în spaţiul dunăreano-pontic furnizează argumente istorice solide pentru a susţine ideea vechimii

[20] Informaţiile despre aceşti scriitori sunt preluate din Nestor Vornicescu, *op. cit.,* pp 33-98.

[21] Pentru prima dată, moaştele sale au fost aduse în România, la Iaşi, în octombrie 2002.

[22] Unii cercetători îl identifică pe Dionisie Exiguul cu faimosul scriitor şi teolog creştin *Dionisie Areopagitul* (numit şi Pseudo Dionisie Areopagitul), cel care a avut o influenţă profundă asupra gândirii creştine, îndeosebi asupra lui Maxim Mărturisitorul (+ 662), Toma d'Aquino (+ 1274), Dante (+ 1321). Vezi dezbaterea acestei ipoteze la Mihai Diaconescu, *Istoria literaturii dacoromane*, Bucureşti, Editura Alcor Edimpex, 1999; vezi şi studiul lui Gheorghe Drăgulin, *Contribuţii fundamentale la realizarea profilului spiritual-creştin al poporului român*, în „Cotidianul“, 26 februarie 2000, p. 9.

creştinismului în mediul de formare a poporului român, precum şi teza privind permanenţa şi continuitatea populaţiei daco-romane în acest spaţiu.

Românii şi „sigiliul Romei“

După teza lui Nicolae Iorga, zona răsăriteană a Europei a fost romanizată încă înainte de cucerirea ei militară, prin penetraţia lentă spre răsărit a „*elementului popular*“ (ţărani, păstori, negustori etc.),[23] la început în sudul Dunării, apoi în nordul Dunării, încă din secolele III-II i.e.n. Cucerirea militară a Daciei de către Traian este un eveniment politic precedat de un îndelung proces de romanizare, în care factorii economici şi culturali-lingvistici au acţionat temeinic, subteran şi nespectaculos, netezind acţiunea militară a Romei, prin care aceste teritorii au fost incluse în hotarele imperiului. Acest fenomen de adâncime s-a petrecut fără a fi „*pomenit în izvoare care se ocupau numai de evenimente politice*“[24] şi el explică caracterul atât de unitar al limbii române. S-a constituit astfel (alături de „Romania“ apuseană, „*din care s-au desfăcut naţiile franceză, italiană, spaniolă şi portugheză“),* o *„Romanie orientală*“, ce reprezintă sinteza dintre factorul autohton şi cel roman, „Romanie“ din care se vor desprinde popoarele balcanice, dar numai românii vor păstra în forme consistente de viaţă moştenirea acestei „romanităţi orientale“, adică „s*igiliul Romei*“, care a fost impus acestor spaţii şi popoare. Când vor rămâne în afara *limes*-ului imperial, aceste formaţiuni vor continua să-şi păstreze limba şi elemente de civilizaţie consolidate de cîteva secole, precum şi conştiinţa apartenenţei lor la tiparul roman, inclusiv în mediul imperiului bizantin de mai târziu. De aceea, pentru a lămuri geneza poporului român, care reprezintă romanitatea orientală, este necesară o lămurire asupra „*vieţii şi activităţii întregului element roman în Răsăritul european*“.

Cuvintele „*torna, torna, fratre*“, pronunţate de un soldat din armata bizantină în anul *587*, au fost apreciate de unii istorici (printre care Constantin C. Giurescu) drept o primă consemnare a limbii române. Cronicarul bizantin Theophanes Confessor relatează (în lucrarea *Cronografia*, scrisă în jurul anului 800), următorul eveniment excepţional: în anul 587, în cursul unei lupte cu avarii, un soldat din armata generalului Commentiolus – armată care mărşăluia pe un drum de munte în urmărirea inamicului – a strigat, „în limba sa părintească“, unui camarad al său, spunându-i să se întoarcă pentru a-şi ridica desaga căzută de pe cal. Expresia „torna, torna, fratre“ a fost auzită şi de alţi soldaţi şi a fost interpretată drept un ordin de retragere. În consecinţă, întregul regiment s-a retras, provocând confuzie, astfel că bătălia a fost pierdută.[25] Istoricii au dedus din relatarea evenimentului că *soldaţii armatei bizantine* (ce vorbeau curent într-o limbă de origine romanică) *au înţeles sensul expresiei de mai sus*, ceea ce înseamnă că cei mai mulţi dintre ei vorbeau efectiv o limbă romanică. Dar numai poporul român a păstrat şi a dezvoltat în acest spaţiu o limbă romanică.

Poporul român s-a definit pe sine mereu prin termenul de „român“, amintind de originea sa romanică. Primele elemente ale creştinismului au pătruns pe filieră latină, cum am arătat, cu mult înainte de contactul cu popoarele slave, dovadă şi terminologia religioasă de origine latină (*altar, botez, biserică, cer, credinţă, creştin, cruce, cuget, cuvânt, domn, duminică, Dumnezeu, înger, paşti, păcat, rugă, scriptură* ş.a.). În limba română, rugăciunea creştină fundamentală este fixată în cuvinte de origine latină: „*Tatăl nostru care eşti în ceruri/Sfinţească-se numele tău/Vină împărăţia ta/Facă-se voia ta/Pâinea noastră cea de toate zilele/Dă-ne-o nouă astăzi*....“ Tot astfel trebuie să reţinem faptul că românii sunt menţionaţi ca entitate etnică mai întâi în izvoarele bizantine, sub numele de „*romani*“ sau de „*urmaşi ai coloniştilor romani*“ aduşi de Traian în Dacia. O asemenea

[23] Nicolae Iorga, *Istoria Românilor, Volumul I, Partea a II-a, Sigiliul Romei*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, pp 16-22.

[24] Ibidem, p. 18.

[25] Acelaşi eveniment a fost relatat cu un secol înainte şi de cronicarul bizantin Theophylactos Simokattes, care aprecia că expresia „torna“ sau „retorna“, deşi era formulată în „limba ţării“, nu era un îndemn la retragere din faţa avarilor.

mențiune apare într-un text al împăratului Constantin al VII-lea Profirogenetul (912-959), text în care se spune că *„ei se numesc romani şi acest nume l-au păstrat până astăzi“*. Acest fapt *„confirmă adevărul că românii nu s-au numit pe ei înşişi altfel decât după numele cetății-mamă (Roma)“*.[26]

În izvoarele medievale străine, poporul român apare menționat sub numele de „vlahi“, termen întâlnit prima dată la 980 într-un text al împăratului bizantin Vasile al II-lea, iar după anul 1.000 mențiunile referitoare la romanitatea poporului român devin foarte frecvente în documentele epocii.[27] Termenul „vlah“ îşi are originea în limba germană, în termenul „walh“, prin care germanii denumeau populațiile romanizate, cele din vecinătatea lor sudică. Apoi termenul a fost preluat de lumea slavă, începând cu secolul al X-lea, fiind aplicat de bulgari şi de slavi şi popoarelor neslave de limbă romanică. Pentru celți, germani, slavi, greci şi unguri *„vlah înseamnă, aşadar, un străin, un neslav de limbă romanică“*. Distincția etnică este esențială. Acest termen cunoaşte apoi diferite variante, *„vlah la bizantini...şi la slavii meridionali, voloh la slavii de răsărit, valachus în lumea latino-catolică apuseană, blach la unguri, unde se transformă repede în olah, Bloch la saşii transilvăneni etc.*“[28] În orice variantă, termenul denumeşte *un popor de origine romanică*, diferit de popoarele slave, fapt care atestă caracterul romanic al românilor în conştiința popoarelor vecine.

„*Sigiliul Romei*“, cum spunea Iorga, va rămâne imprimat în configurația spiritualității şi a culturii româneşti, în limbă, în terminologia religioasă şi juridică, precum şi în modul de organizare socială şi politică a primelor formațiunii prestatale medievale. După retragerea administrației romane, comunitățile locale țărăneşti s-au organizat în obşti săteşti, iar gruparea mai multor obşti săteşti (din aceeaşi regiune) a dat naştere cu timpul la „*Țări*“ (Țara Hațegului, a Loviştei, a Făgăraşului, a Lăpuşului etc.). Aceste forme de organizare administrativă şi teritorial-politică au fost numite de Iorga “*Romanii populare*”. În documentele medievale, aceste structuri prestatale erau numite şi “Vlahii”, adică “Țări ale românilor”, existente atât la nord, cât şi la sudul Dunării. Aceste “Romanii populare”, moşteniri ale organizării romane, au fost structuri cu un rol decisiv în conservarea istorică a populației româneşti şi în rezistența ei tenace în fața de năvălirile barbare. “Romaniile populare” ar reprezenta, aşadar, structurile de tranziție “de la sat la stat” în spațiul românesc. O lungă perioadă, formațiunile feudale prestatele şi apoi cele statale româneşti, ca şi alte state de aceeaşi factură, s-au condus după norme juridice nescrise, cristalizate în obiceiuri şi practici tradiționale, cunoscute sub denumirea de constituții cutumiare. În limba română vorbită s-a păstrat sensul *politic* al cuvântului latinesc „*terra*“, fapt ce explică utilizarea termenilor de „*Țară*“ (pentru statele feudale româneşti), „*Legea Țării*“ (pentru regulile de organizare), „*țăran*“ (om al locului, locuitor al satelor, în sens generic, indiferent de starea materială) sau, ulterior, acela de „*boieri de țară*“. Terminologia juridică originară, de sorginte latină, a supraviețuit formelor impuse de limba slavonă în Evul Mediu.

După cum se ştie, Şcoala Ardeleană a supralicitat rolul elementului latin în limba şi în etnogeneza românilor. Dar componenta dacică este şi ea vizibilă, iar unii exegeți ai fenomenului românesc au încercat să o reconstituie. Hasdeu a fost cel care a relansat la noi *problema substratului dacic,* tot ca răspuns la teoriile care negau caracterul autohton al românilor şi continuitatea lor în vatra dacică. Aceste teorii, cunoscute sub numele de teorii „imigraționiste“, reluate de Robert Roesler (în lucrarea „Romanische Studien“, din 1871), susțin că dacii au fost exterminați, că întreaga populație din nordul Dunării ar fi părăsit Dacia odată cu retragerea administrației şi a armatei romane, astfel că teza despre romanizarea lor, despre originea latină a românilor şi despre continuitatea lor istorică pe acest terioriu nu s-ar putea susține. Ungurii, la sosirea lor în spațiul panonic, ar fi găsit la răsărit o „terra deserta“, pe care au ocupat-o, iar românii ar fi imigrat în spațiul Transilvaniei în secolele XII-XIII. Hasdeu face o demonstrație prodigioasă pentru a arăta că substratul dacic, ca element etnic şi cultural autohton, a supraviețuit codificat în

---

[26] *Ibidem*, p. 26.
[27] Adolf Armbuster, *op. cit*., p. 18.
[28] *Ibidem*, pp. 19-26.

limbă, obiceiuri, mitologie, tradiţii, moduri de viaţă etc.[29] Vasile Pârvan, în lucrarea sa fundamentală *Getica,* din 1926, va reconstitui cu instrumentele ştiinţifice ale vremii sale istoria Daciei preromane, şi va susţine şi el teza persistenţei elementului autohton, fără a nega însă predominanţa ideii romane.

Lucian Blaga, în 1921, publică un scurt studiu intitulat „*Revolta fondului nostru nelatin*", în care arată că fizonomia spirituală a poporului român, evident de structură fundamental romanică, este mai bogată, întrucât cuprinde şi filoane dacice, autohtone, răsăritene, nelatine adică. Această sinteză spirituală nu poate fi redusă doar la moştenirea latină şi la componenta raţionalismului apusean. Teza sa este că românii trăiesc pe un „*pământ de cumpănă*" şi au produs o cultură în care se întâlnesc şi fuzionează elemente occidentale şi răsăritene. Aceste fundamente etno-culturale şi condiţiile istorice în care a evoluat poporul român, suportând o serie de influenţe exercitate de mediul bizantin şi slav, au furnizat argumente pentru ideea că în spiritualitatea românească putem descoperi o *sinteză Occident/Orient*, poziţie care va fi reluată de Mircea Eliade. Acest punct de vedere afirmă că putem vorbi de o deschidere a culturii româneşti spre ambele orizonturi, că vocaţia poporului român este una de sinteză şi de comunicare între marile blocuri de civilizaţie, noi fiind o ţară şi o cultură „de frontieră", aşa cum ne-am format ca popor situat pe „limesul" răsăritean al Imperiului roman.[30]

Cultura populară românească

Cultura populară românească, de factură tradiţională, reprezintă un element de permanenţă, un fundal pentru toate elaborările culturale ce definesc existenţa poporului român. Ea nu poate fi înţeleasă ca o fază sau un stadiu de evoluţie, ci ca o structură perenă, de substrat, pentru toate epocile culturale, până în actualitate. Cultura populară este o sinteză în care s-au contopit forme spirituale şi materiale acumulate în decursul existenţei bimilenare a poporului român, astfel încât ea reprezintă matca identităţii noastre, suportul vitalităţii şi al dăinuirii noastre, precum şi izvorul (tematic şi stilistic) al multor creaţii emblematice ale artei moderne româneşti. Cultura populară cuprinde în principal structuri valorice elaborate în cadrul civilizaţiei rurale, dar în care au intrat, prin colaborarea şi alchimia veacurilor, şi elemente din stratul culturii „culte", oficiale, elemente care au „decăzut" din condiţia lor iniţială şi s-au integrat treptat în mediul civilizaţiei rurale. Cultura populară este o „*enciclopedie a traiului zilnic*" al ţăranului român, cum spunea Hasdeu. Această cultură, „de tip minor", după tipologia lui Blaga, se cristalizează în structuri durabile încă din perioada de formare a poporului român, se consolidează în decursul Evului Mediu şi reprezintă un fundament şi un rezervor de potenţialităţi pentru evoluţia culturii române moderne.

Cultura populară are o structură complexă, ce nu poate fi redusă la creaţiile strict folclorice (poezie, legende, basme, muzică, descântece etc.). Ea se formează, spune Blaga, în zona mitului şi a concepţiei tradiţionale, creştine şi necreştine, fiind o cultură de o vitalitate extraordinară, de o bogăţie artistică şi filosofică pe care exegeţii moderni nu istovesc să o cerceteze şi să o interpreteze în fel şi chip. Ea conţine mituri, legende, proverbe, forme ale artei plastice, icoane, elemente de arhitectură populară, iconografie, ornamentică, dansuri, muzică, obiceuri, norme morale şi juridice, practici cotidiene şi religioase, comportamente intens ritualizate şi codificate. În toate acestea este

[29] Ideea va fi reluată de Nicolae Densuşanu - care scrie o lucrare monumentală în 1913, *Dacia preistorică* (vezi ediţia publicată de Editura Meridiane, 1986) - pentru a demonstra că spaţiul nord-dunărean al Daciei era un ţinut mitic şi fabulos, de unde au migrat spre sud triburile care vor întemeia civilizaţia Eladei (ionienii, aheii, dorienii), ducând cu ei elemente mitologice („titanii") şi eroii civilizatori de tip Orfeu, Apolo, numit şi „hiperboreanul".

[30] În prelungirea acestei idei, unii analişti politici susţin că România este şi în condiţiile contemoprane o „*ţară de frontieră*", situată între Occident şi Răsărit. Geopoliticienii o numesc „*zona gri*", zonă în care se întâlnesc numeroase modele culturale şi spirituale, creştine şi necreştine (ortodoxia, catolicismul, protestantismul şi islamul, pragmatismul occidental şi fatalismul asiatic etc.), dar şi influenţe geopolitice diverse. După teoria politologului american Samuel Huntington, România ar fi o „*ţară sfâşiată*" sub aspectul tendinţelor ei culturale. Iată cum unele teme ce privesc etnogeneza românilor sunt traduse azi în ecuaţii geopolitice.

sedimentată o viziune asupra lumii, o concepție asupra vieții şi morții, o „metafizică“, spunea Blaga. “Miorița“, „Meşterul Manole“, „Tinerețe fără bătrânețe şi viață fără de moarte“ şi alte creații populare vor fi interpretate drept paradigme ale concepției româneşti asupra lumii şi a destinului uman. Iată un conspect al acestei viziuni şi înțelepciuni populare:

„O întreagă experiență de viață populară, istorică, se află concentrată în proverbe, în maxime, devenite bun de circulație la îndemâna oricui. Ele oglindesc în chipul cel mai adecvat şi mai expresiv firea românului. Românul ştie că trebuie să se scoale de dimineață ca să ajungă departe, dar că numai toamna se numără bobocii. Ce-i în mână nu-i minciună şi de aceea e mai bine să nu dai vrabia din mână pe cioara din par. Un proverb care poate fi aflat şi în opera lui Plaut spune că întotdeauna cămaşa este mai aproape decât toga, ajunsă pentru împrejurare suman. În consecință, trebuie să chibzuieşti bine alegerea prietenior, să ştii că sângele apă nu se face, că aşchia nu sare departe de trunchi, că aşa cum este turcul aşa este şi pistolul. Buturuga mică răstoarnă carul mare şi din coadă de câine nu se poate face sită de mătase. După nebuni nu trebuie să te iei, pentru că un nebun aruncă o piatră în fântână şi apoi zece deştepți nu sunt în stare s-o scoată afară. Însă împrejurările pot fi uneori de o asemenea natură, încât e de ajuns o măciucă la un car de oale. Un pic de scepticism nu strică, la pomul lăudat să nu te duci niciodată cu sacul, căci lauda de sine nu miroase a bine. Trebuie să mai ştii că numai cu o floare nu se face primăvară şi că sătulul nu crede ălui flămând. Dacă nu bagi bine de seamă pe unde mergi şi ce faci, se poate să cazi din lac în puț, ori să ai parte de soarta şoarecelui care după ce vede că nu încape în bortă îşi mai atârnă o tinichea de coadă. Chelului nu-i lipseşte decât tichia de mărgăritar. Deşi, după părerea cam exagerată a lui Creangă, românului îi este greu până se apucă de o treabă, el mai ştie că trebuie să măsori de o sută de ori până să tai o dată şi că înțelepciunea de la urmă este întotdeauna cea mai bună. Nu trebuie să te grăbeşti, căci graba strică treaba. Totuşi fierul se cere bătut cât e cald. În fine, apa trece, dar pietrele rămân... Zicerile şi proverbele sunt, de fapt, strâns legate de structura limbii, un fel de metafore cumva mai complicate şi totodată simplificate, prin excelență plastice, expresive în modul cel mai direct, nişte instrumente de comunicare rapidă a observațiilor morale, degajând filozofia detaşării față de obiect, garanție a unei judecăți drepte“.[31]

Cultura populară este o structură de „durată lungă“, un document relevant al unității culturale a neamului românesc, un suport al conştiinței de sine. În acest tip de cultură s-a revelat pentru prima dată „matricea stilistică“ a poporului român, afirmă Blaga. Gânditorul ce a elogiat satul românesc a elaborat şi o diagramă istorică a poporului român, lansând teza „retragerii din istorie“ şi a „boicotului istoriei“ (o „retragere“ din cultura de tip major în cea de tip minor, în perioade în care factori istorici excepționali împiedicau afirmarea în forme majore şi impuneau, ca o stategie de supraviețuire, retragerea în formele culturii săteşti – precum a fost perioada de dinaintea secolului al XIII-lea sau perioada fanariotă). Semnificația acestei teze va fi lămurită la capitolul dedicat concepției filosofice şi istorice a lui Blaga.

2. Cultura medievală românească

Aspecte istorice

Cultura medievală românească este o nouă sinteză culturală autohtonă, elaborată în condițiile constituirii şi afirmării viguroase a statelor feudale româneşti, începând din secolul al XIII-lea. Ea preia elemente autohtone ale culturii populare şi structurile cristalizate în primul mileniu creştin pe fondul tradiției romanizate şi biziantine din zona centrală şi sud-est europeană, la care se adaugă

[31] Ion Rotaru, *Literatura română veche*, Bucureşti 1981, Editura Didactică şi Pedagogică, p.15.

treptat influențe tot mai consistente venite din spațiul occidental, influențe purtătoare de idei şi forme expresive de esență renascentistă, umanistă, catolică, protestantă şi apoi luministă. Ea s-a dezvoltat inițial sub influența preponderentă a mediului de cultură bizantin şi a instituțiilor religioase de factură slavonă, eliberându-se din formele osificate şi stagnante ale acestora pe măsură ce limba slavonă a fost înlocuită cu limba română în viața religioasă, în actele liturgice şi în comunicarea instituțională (după anul 1600), proces favorizat în chip decisiv de multiplicarea textelor religioase traduse şi tipărite în limba română, de expansiunea traducerilor din literatura hagiografică şi a „cărților populare“, de receptivitatea elitei politice şi culturale la noile orizonturi culturale ce prefigurau lumea modernă.

În linii mari, cultura medievală românească, preluând elemente constituite anterior în spațiul carpato-danubiano-pontic, acoperă intervalul dintre secolele XIV-XVIII. Pentru o delimitare cronologică, putem spune că ea se întinde între *1300 şi 1700,* cu prelungiri şi în secolul fanariot, până la începutul secolului al XIX-lea. Momentele sale de apogeu sunt legate de numele unor personalități istorice: Mircea cel Bătrân, Alexandru cel Bun, Stefan cel Mare, Neagoe Basarab, Petru Rareş, Mihai Viteazul, Matei Basarab, Vasile Lupu, Constantin Brâncoveanu, Dimitrie Cantemir. Aceştia au fost şi mari ctitori de aşezăminte politice, religioase şi culturale, care fac parte din patrimoniul istoric al poporului roman. Înfăptuirile lor în plan cultural au reprezentat premise şi temeiuri pentru procesul de tranziție spre modernitate.

După 1600, anul de referință al Unirii înfăptuite de Mihai Viteazul, cultura română parcurge un proces de racordare rapidă la noul spirit al Europei, un proces de instituționalizare a învățământului, o diversificare a formelor de expresie, mai ales în domeniul istoriografiei şi al literaturii, dar şi în cel al formelor arhitecturale şi al iconografiei, astfel încât, la 1700, odată cu strălucita epoca de sinteză culturală lui Brâncoveanu şi Cantemir, existau premise consistente pentru trecerea spre modernitate, dacă nu ar fi intervenit ruptura veacului fanariot.

Contexte geopolitice şi caracteristici ale culturii medievale româneşti

Construcția statelor feudale româneşti a avut anumite particularități, care se răsfrâng şi asupra tipului de cultură dezvoltat în aria românească în veacurile de mijloc. Moştenirea latinității răsăritene, structurile şi instituțiile de origine romană nu s-au pierdut în acest interval. Formațiunile prestatale şi apoi statale se vor închega pe suportul tradițional al civilizației rurale şi ca urmare a procesului îndelungat de unificare a obştilor săteşti. Aceste formațiuni se vor numi inițial „țări“, iar normele juridice care au prezidat organizarea acestor state s-au numit, în ansamblul lor, „Legea Țării“, ulterior „Obiceiul Țării“ sau al „pământului“ (după unele traduceri în slavonă). Termenul de „Legea Țării“ era folosit şi de către cancelariile domneşti, iar în unele documente ale epocii medievale dreptul nostru cutumiar este denumit „*Jus Valachicum*“ sau „*Lex Olachorum*“, pentru a marca obiceiurile juridice specifice ale poporului român. Odată cu apariția primelor codificări scrise, în secolele XVI şi XVII, termenul de „lege“ s-a aplicat normelor scrise, iar termenul de „obicei“ a rămas să desemneze normele nescrise.

Cultura mediavală românească s-a dezvoltat într-un cadru geopolitic şi civilizațional specific, care i-a determinat şi anumite caracteristici. Perioadele de afirmare şi consacrare a statelor feudale româneşti coincid cu perioadele lor de afirmare culturală. Menționăm câteva dintre aceste particularități şi caracteristici.

- *Contexte geopolitice*. Statele feudale româneşti s-au născut şi au evoluat sub amenințarea unor forțe din jur extrem de puternice. Afirmarea lor viguroasă în perioada 1360-1600 a avut o excepțională însemnătate pentru aria sud-est europeană şi pentru Europa. Statele române au fost o stavilă în calea expansiunii otomane, ca şi alte state şi popoare din jur. Condițiile geopolitice au fost de aşa natură încât românii au trebuit să-şi consume energiile într-o luptă îndelungată pentru a-şi apăra ființa națională, fapt care a întârziat dezvoltarea lor socială şi culturală.
- *Influența bizantină* e un element definitoriu al culturii medievale româneşti. De la constituirea lor politică, Țările Române au evoluat în cadrul sud-est european dominat de structurile şi formele

culturii bizantine. Cultura bizantină este o unitate spirituală integratoare pentru toate culturile din această arie până la jumătatea secolului al XV-lea. Cultura bizantină a avut alte structuri interioare, alte forme de expresie şi instituţii decât cultura medievală din spaţiul occidental. Ţările Române n-au fost la periferia culturii bizantine, ci într-o permanentă legătură cu instituţiile şi tiparele ei spirituale. După căderea Constantinopolului (1453) şi prăbuşirea popoarelor din Peninsula Balcanică sub ocupaţia turcească, Ţările Române şi-au păstrat autonomia internă şi au devenit un centru cultural regional. Ele au preluat moştenirea culturală bizantină. E fenomenul numit de Iorga „Bizanţ după Bizanţ".

- *Limba salvonă*. Rolul pe care l-a avut în Occident latina medievală a fost îndeplinit în Răsărit de limba slavonă, care devenit limba oficială a bisericii ortodoxe (din sec. al XI-lea) şi a cancelariei domneşti, limba culturii scrise, a culturii „savante". În ceea ce priveşte mentalităţile şi tipurile de gândire predominate în aria românească trebuie să ţinem cont de specificul structurilor religioase bizantine şi ortodoxe, dar şi de structurile consistente ale culturii populare, de forţa tradiţiilor locale.
- *Curente spirituale în mediul ortodox*. În mediul bizantin, continuator al gândirii patristice şi al unor forme specifice de viaţă religioasă, s-au dezvoltat două orientări spirituale, una mistică şi una moderat raţionalistă (neoaristotelică). Orientarea accentuat mistică, numită *isihasm* (hesyhasm, de la gr. hesychaia – stare de meditaţie interioară şi de contemplaţie religioasă, de asceză şi de concentrare lăuntrică, de linişte şi tăcere), era practicată în mănăstiri, mai ales la cele de la Muntele Atos. Această orientare a fost teoretizată de Grigore Palamas în secolul al XIV-lea. Alături de ea, există şi o orientare moderat raţionalistă, asemănătoare cu scolastica occidentală. Această tendinţă încerca să interpreteze teme religioase cu ajutorul raţiunii, preluând conceptele filosofiei antice prin filtrul numeroaselor interpretări creştine ale Sfinţilor Părinţi. Această tendinţă îşi are sursa în opera lui Ioan Damaschin (cca 675-749). Sub veşmânt religios erau discutate categorii şi probleme filosofice majore: substanţă, fiinţă, cauză, natură, suflet şi trup, raţiune şi voinţă etc.
- *Umanismul creştin*. În spaţiul românesc au circulat, în manuscrise şi în copii făcute în mănăstiri, scrierile celor mai iluştrii reprezentanţi ai patristicii şi ai ortodoxiei – Vasile cel Mare, Grigore de Nyssa, Grigore de Nazianz, zis şi Teologul, Ioan Gură de Aur (Ioan Hrisostomul), Ioan Damaschin, Grigore Palamas ş.a. Ideile lor, care exprimă un umanism creştin, au fost active în mediile religioase româneşti medievale (dovadă prezenţa unor fragmente în opera lui Neagoe Basarab) şi reprezintă un element de continuitate cu tradiţiile gândirii antice. Pe suportul filosofiei greceşti clasice, părinţii ortodoxiei dezvoltă şi ideea de inspiraţie stoică despre „raţiunea conducătoare". Tratatul atribuit lui Josephus Flavius (38-93), *Despre raţiunea dominantă*, a fost tradus din greceşte în limba română de Nicolae Milescu (1670) şi a fost introdus şi în cuprinsul *Bibliei de la Bucureşti* (1688). Este prima traducere a unui text filosofic în limba română. Prin această tradiţie bizantină, cultura română (cum vedem la Neagoe, Cantemir şi la alţii) a păstrat legătura cu gândirea filosofică din Antichitatea greco-romană. Biserica a tolerat această prezenţă a studiilor clasice, astfel că putem vorbi, pentru mediile religioase, de o continuitate de idei, de o sinteză între creştinism şi anumite elemente din gândirea Antichităţii, de un „raţionalism ortodox". De aceea, în spaţiul bizantin nu avem o „Renaştere" propriu-zisă. Dar şi pentru că situaţiile economice şi sociale din această zonă nu erau pregătite pentru a dezvolta o concepţie individualistă şi laică asupra omului şi a statului.
- *Influenţe culturale apusene*. La aceste elemente ale culturii medievale locale se adaugă numeroase influenţe culturale apusene din epoca Renaşterii şi a Reformei religioase (vizibile în arhictectură, iconografie, veşmintele princiare, protocolul de la curţile domneşti etc.), dovadă că avem şi răspunsuri româneşti la aceste influenţe, odată cu introducerea tiparului şi cu apariţia unor elemente noi în arhitectură şi iconografie etc. În acest sens, trebuie menţionate şi traducerile din literatura religioasă şi cultă a timpului (din slavonă, greacă şi latină), precum şi contactele culturale cu lumea apuseană.
- *Fondul cultural popular şi tradiţional* va fi activ în toată această perioadă, deşi mai puţin vizibil în stratul culturii de curte, oficiale. Ca şi în Occident, unde latina va ceda cu timpul în faţa „limbilor vulgare", ce vor deveni limbi naţionale moderne, şi în spaţiul răsăritean Evul Mediu prezintă această dualitate culturală: o cultură religioasă şi de cancelarie, scrisă în limba slavonă, şi o cultură populară, nescrisă, cu formele ei tradiţionale. Acestea sunt două straturi paralele ale culturii medievale, ce coexistă în aceeaşi societate, cu influenţe reciproce, fireşti, fiind, totuşi, structuri separate şi cu dinamici diferite. Limba slavonă domină şi în mediul religios românesc până în secolul al XVI-lea, după care, pe măsură ce se înfăptuiesc traduceri şi tipărituri ale cărţilor religioase în limba română,

slavona devine o „limbă moartă", fiind înlocuită treptat cu limba română atât în serviciul religios, cât şi în actele de cancelarie.

- *Unitatea culturii medievale româneşti* reprezintă un alt element caracteristic, probat prin faptul că principalele momente ale evoluţiei sale (apariţia tiparului, înlăturarea slavonismului şi introducerea limbii române în serviciul religios şi în actele oficiale, cât şi unitatea acestei limbi, a tradiţiilor istorice, a instituţiilor religioase şi a formelor de creaţie, a arhitecturii şi a iconografiei, afirmarea gândirii umaniste etc.) s-au desfăşurat simultan pe întreg teritoriul locuit de români, peste frontierele statelor feudale. Supravieţuirea şi evoluţia poporului român, ca un bloc etnic şi lingvistic unitar, nu se pot explica decât prin suportul acestei unităţi de viaţă culturală. „*Unitatea culturii româneşti peste graniţele statelor feudale este faptul principal, nu numai al istoriei culturii româneşti, dar chiar al istoriei românilor în general*".[32] Afirmaţia aparţine lui PP.Panaitescu, un istoric ce a studiat în profunzime condiţiile formării culturii medievale româneşti, susţinând cu documente de necontestat anterioritatea formelor autohtone de organizare socială şi de expresie culturală faţă de unele imprumuturi mai recente, precum şi continuitatea în timp a culturii române. „Împotriva teoriilor cu substrat politic, care aduc pe români în Evul Mediu din sudul Dunării sub forma unei emigraţii de păstori, şi iarăşi împotriva teoriei unor filologi care văd pe românii medievali ca pe un popor trăitor numai în munţi şi în codri, coborând târziu în şesurile locuite de slavi, de unguri şi de saşi, afirmăm anterioritatea culturii româneşti şi continuitatea ei peste tot pământul românesc".
- Ideile filosofice, politice, morale şi religioase ale timpului le găsim în:
- Literatura religioasă, foarte bogată, cea dogmatică şi cea de popularizare.
- Programele mişcărilor sociale şi ale răscoalelor ţărăneşti (Bobâlna – 1437, Gh.Doja – 1514, Răscoala lui Horea – 1784).
- Erezii şi mişcări religioase (arianismul, bogomilismul, husitismul, care au avut o influenţă redusă în spaţiul românesc); influenţa catolică este mai puternică în Moldova şi Transilvania, la fel ca şi cea protestantă începând cu secolul al XVI-lea.
- *Cărţile de înţelepciune şi cărţile populare*, primele alcătuite de scriitorii patristici şi de călugări (în secolele VIII-IX şi mai târziu), în care erau adunate maxime, pilde, povestiri cu tâlc moral şi practic, culegeri de texte din scrierile religioase (Albina, Dioptra). Aceste florilegii cuprindeau şi fragmente din autori necreştini. Treptat, apar lucrări destinate laicilor, în care predomină materialul literar antic (prelucrat) şi tematica profană (ex.: *Floarea darurilor*, traducerea cărţii *Fiore di virtu*, alcătuită de un autor italian în secolul al XIII-lea şi tradusă în româneşte în secolul al XV-lea, dar circulaţia ei este mai intensă în secolul al XVII-lea şi după tipărirea ei la 1700 de către Antim Ivireanu. Cărţile populare au avut o mare circulaţie pe teritoriul Ţărilor Române (Sandipa, Alicsăndria etc);

Interpretări privind evoluţia culturii mediavale româneşti

La sfârşitul secolului al XIV-lea şi pe tot parcursul secolului al XV-lea, de la Basarab la Mircea cel Bătrân şi Vlad Ţepeş, de la Bogdan la Alexandru cel Bun şi Ştefan cel Mare, statele româneşti se află într-o „*exuberantă creştere*", aprecia Lucian Blaga. Instituţiile politice şi religioase, statul şi biserica, funcţionează acum ca „*un acoperământ prielnic substanţei ocrotite*", iar latenţele creatoare ale românilor „*izbucnesc cu rară vânjoşie, înflorind pe un podiş de remarcabilă continuitate ascendentă, şi luând chipul celei mai autentice «istorii» ce se poate imagina*".[33]

Momentul de apogeu al culturii medievale româneşti îl reprezintă epoca lui Ştefan cel Mare. Vorbind de „*opera de zmeu şi de arhanghel*" a domnitorului român, acelaşi Blaga susţinea că avem de a face cu o sinteză culturală excepţională, orientată spre închegarea unui „cosmos românesc", de uimitoare înfăptuiri politice şi spirituale. Este o perioadă în care mediul românesc se află la intersecţia culturii bizantine cu ecourile şi influenţele renascentiste şi apusene. Deşi acestea din urmă sunt intermitente şi lipsite de refief evenimenţial, ele au acţionat în mod profund şi durabil

---

[32] PP.Panaitescu, *Introducere la istoria culturii româneşti*, Bucureşti, Editura Minerva, 2000, p. 4.

[33] Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p.230. Vezi întreg capitolul *Evoluţie şi involuţie*, din lucrarea *Spaţiul mioritic*, din *Trilogia culturii*, ed. cit., pp 225-239.

asupra spațiului cultural românesc, aspect vizibil în arhitectură, iconografie, traduceri, în legăturile politice şi diplomatice, precum şi în temele ce au dominat controversele religioase. Epoca lui Ştefan cel Mare, apreciată azi din perspectiva „duratei lungi", ne relevă o surprinzătoare sinteză dintre mediul (stilul) bizantin şi cel gotic, dintre Răsărit şi Apus, sinteză ce are ca substrat matricea spirituală şi stilistică locală, atât de bogată în strategii ale conjuncției, astfel că Blaga exclamă: „*iată, cu adevărat, o substanță și forme «istorice»*!", iată „*mica noastră veşnicie revelată în timp*".

> *„Nici o altă epocă sau moment din trecutul nostru nu ne dăruie un aşa de intens prilej de a simți aroma măreției, până la care ar fi putut creşte istoria românească. Dar în faza ei cea mai hotărâtoare istoria noastră n-a avut norocul, nu să se facă în pace, căci istoria nu se face în pace, dar norocul să fie cruțată de evenimente debordante şi să nu fie oarecum fizic zădărnicită în posibilitățile ei prin intervenția unor factori absolut copleşitori".*

Consecință a acestor „*factori absolut copleşitori*", care țin de expansiunea uriaşei maşinării militare a imperiului otoman, românii – care izbutesc, chiar şi în această conjunctură, să înfăptuiască pentru o clipă visul Unirii, prin „faptele epice" ale lui Mihai Viteazul – au fost constrânşi la o strategie militară şi politică defensivă, care nu le va permite, pentru aproape două veacuri (1600-1800), decât o „cvasiistorie". Chiar şi în aceste condiții negative sub raport politic, mişcarea umanistă se afirmă cu vigoare în secolul al XVII-lea, când putem consemna realizările de excepție ale epocii lui Matei Basarb şi Vasile Lupu. Românii îşi edifică, în prelungirea culturii populare şi sub impulsul influențelor apusene, un strat major de cultură, cu o limbă literară expresivă şi cu alte înfăptuiri remarcabile, ce ating în epoca lui Constantin Brâncoveanu „un maximum" posibil, în condițiile date. Secolul al XVII-lea, cu marii cronicari şi învățații care îşi asumă programul de traduceri şi de scrieri în limba română, reprezintă placa turnantă a ieşirii din tiparele medievale şi de racordare la spiritul nou, raționalist, care va deschide porțile modernității.

3. Opera lui Neagoe Basarab – o sinteză a culturii medievale româneşti

Neagoe Basarab (1482-1521), domn al Țării Româneşti între 1512-1521, ctitor al Bisericii Curtea de Argeş, este o personalitate de sinteză a epocii sale. El este autorul unei opere monumentale, ce rezumă cultura spirituală medievală şi prefigurează teme ce deschid orizonturi spre concepția umanistă şi spre modernitate. Neagoe Basarab este o figură renascentistă în toate dimensiunile sale. Este semnificativ faptul că Neagoe îşi definitivează opera chiar în perioada de geneză a reformei protestante în Apus (1519-1521).

Caracterul lucrării lui Neagoe Basarab

Lucrarea numită *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* a fost scrisă în limba slavonă (manuscrisul ce s-a păstrat este incomplet) şi tradusă (integral) în româneşte în secolul al XVII-lea (probabil de Udrişte Năsturel). Azi dispunem de o nouă traducere, completă, datorată lui Gheoghe Mihăilă, şi de o ediție ştiințifică, datorată istoricului Dan Zamfirescu.[34] Cel din urmă a purtat o adevărată bătălie istoriografică în jurul anului 1970 pentru a demonstra că această operă aparține culturii româneşti. Unii exegeți greci şi bulgari au avansat teza că Neagoe ar fi copiat doar unele manuscrise greceşti şi slavone, contestând paternitatea domnitorului muntean.

[34] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Transcriere, traducere în limba română şi studiu introductiv de G. Mihăilă. Cu o prefață de Dan Zamfirescu, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor", 1996. O primă ediție ştiințifică a fost publicată la Editura Minerva în 1971, cu studiu introductiv şi note de Dan Zamfirescu şi G. Mihăilă.

Dan Zamfirescu a restabilit adevărul prin probe filologice şi stilistice, prin argumente istorice şi culturale.

Opera monumentală a lui Neagoe este una de filosofie, de etică şi de filosofie politică, o operă cu finalitate pedagogică şi morală. Este o sinteză a ideilor care circulau în cultura română atunci şi o sinteză a culturii ortodoxe a timpului, o sinteză a culturii epocii. Este un compendiu de cultură populară, religioasă şi cărturărească. Hasdeu spune că Neagoe este *„un Marc Aureliu al Ţării Româneşti, principe artist şi filosof*“. Marc Aureliu (121-180, e.n.), împărat şi filosof care se înscrie în curentul larg al gândirii antice numit stoicism, a susţinut idei care se regăsesc şi în textul „Învăţăturilor“, pe diferite filiere. A trăi conform raţiunii, a-ţi stăpâni afectele şi pasiunile, a fi înţelept în decizii, a privi viaţa cu demnitate sunt precepte morale şi pentru Neagoe.

Istoricul PP. Panaitescu l-a comparat pe Neagoe cu Machiavelli, spunând că avem de a face cu *„opera unui Machiavelli român şi răsăritean*“. Pentru a-l încadra în epocă, amintim că în anul 1513 Machiavelli a scris faimoasa lui operă *Principele* (publicată însă abia în 1532*)*, în 1516 Erasmus din Rotterdam publică *Institutio Principis Cristiani*, an în care Thomas Morus a scris *Utopia*. Scopul operei lui Machiavelli era acelaşi ca şi la Neagoe: să recomande *„reguli care să-i călăuzeazscă pe principi în guvernarea lor*“. Ei se aseamănă şi prin ideea statului centralizat, care să ţină în frâu tendinţele de fărâmiţare ale nobilimii feudale, legate de „domenii“ sau de regiuni. Neagoe insistă pe ideea că unitatea ţării este o condiţie pentru forţa ei de a se apăra. Dincolo de unele asemănări, însă, *opera lui Neagoe şi cea a lui Machiavelli diferă substanţial în privinţa concepţiei politice asupra statului*. Fără îndoială, diferenţele de context social şi de cadru cultural îşi spun cuvântul. Opera lui Neagoe era înrădăcinată în tradiţia bizantină răsăriteană, unde are numeroase antecedente şi modele, pe câtă vreme Machiavelli sintetiza o experienţă politică diferită, în care tendinţa de laicizare a statului şi opoziţia dintre instituţiile politice şi cele religioase erau destul de avansate.

Lucrarea lui Neagoe cuprinde sfaturi şi îndemnuri pentru formarea intelectuală, morală şi politică a unui principe luminat şi a unui om ideal în mentalitatea epocii. Lucrarea pare o compilaţie, o sinteză a unor lungi fragmente din cărţile sfinte, din scrierile sfinţilor părinţi ai bisericii, din diverşi comentatori, dar prin montajul lor şi prin comentariile autobiografice care îi aparţin, autorul îşi expune concepţia proprie asupra realităţilor politice, concepţie pe care, pentru a-i conferi legitimitate şi autoritate, o pune pe seama viziunii creştine, a textelor sacre, a celor consacrate de tradiţie. Noţiunea de originalitate din perioada modernă nu se aplică textelor medievale. Atunci, fiecare autor relua ideile consemnate în fondul tradiţional, relua tradiţia şi o rescria, până la un punct, introducând cu prudenţă o reinterpretere a ei. Tradiţia era suverană, autorii îndrăznind foarte puţin să iasă din cadrele mentale ale epocii, cu o nuanţă, cu o idee abia prefigurată sau cu un punct de vedere nou.

O nouă viziune asupra omului

Imaginea omului în opera lui Neagoe Basarab este o sinteză a tradiţiei medievale şi a noii ere moderne care se deschide. Cele mai importante virtuţi pe care omul trebuie să le cultive în relaţiile sociale sunt: *înţelepciunea, judecata raţională, stăpânirea de sine, comportamentul moderat, viaţa cumpătată, potrivit raţiunii, modestia şi demnitatea, dreapta măsură, pacea socială (căreia îi aduce un adevărat elogiu)*. Observăm că este vorba de valori care au fost mereu preţuite în cultura română şi în mentalitatea noastră. Opera lui Neagoe este o codificare a unei experienţe istorice din care rezultă aceste virtuţi. Este o orientare valorică în care *tradiţia* (înţelepciunea, respectul cutumelor şi al credinţei, ethosul solidarităţii etc.) şi *modernitatea* (comportament raţional, moderaţie, promovarea în funcţii publice a celor competenţi, diplomaţia bazată pe calcul raţional, potrivit balanţei dintre avantaje şi riscuri) se completează şi se conjugă armonios. Avem un set de valori general umane, distilate de experienţa de viaţă, recomandate unui popor care le-a întruchipat în devenirea sa istorică. În acelaşi orizont al unui umanism nou se înscriu şi consideraţiile sale

asupra relațiilor sociale, asupra psihologiei umane, asupra relațiilor politice dintre domn şi supuşi.

Neagoe exprimă un proces destul de avansat de *laicizare a cugetării*, prin faptul că încearcă să interpreteze faptele istorice nu numai prin precepte religioase, ci şi prin *experiență* şi *rațiune*. Este lucrarea unui om complex, care a parcurs o vastă experiență de viață şi a asimilat tradiția cărturărească a timpului. Încrederea în om şi în puterea lui de a cunoaşte şi stăpâni experiența ni-l arată pe Neagoe racordat la fluxul ideilor renascentiste. Lumea, creată de D-zeu, este totuşi o lume a omului, căci, zice autorul: „*toate făpturile câte sunt sub cer şi lucrările lui D-zeu, toate sunt tocmite şi rânduite în treaba şi în slujba neamului omenesc: soarele, luna, stelele, văzduhul, vântul, ploile, pământul şi marea şi toate câte-s într-însa*".

Omul este dotat cu un element nou față de imaginea tradițională, cu minte, cu rațiune, cu „*socoteală*", dar şi cu „*libertate de alegere*" între bine şi rău. Această calitate a fost pusă mereu în discuție în gândirea medievală. Neagoe are evident o poziție *antropocentrică*, specifică Renaşterii, deoarece omul este văzut ca un stăpân al lumii sale, „*împărat şi biruitor*" peste toate câte sunt în lume. Omul, situat în vârful piramidei naturale, este o ființă eminentă, înzestrată cu *putere de cunoaştere* – pe care are datoria de a o folosi în toate împrejurările vieții – şi cu *voință de acțiune,* care-l duce la lucrare, la ființare. Altă dată notează lapidar: „*Şi dacă vom vrea noi, vom fi*", afirmație care sugerează ideea că starea omului depinde de el însuşi.

Om al timpului său, Neagoe are *o concepție dualistă*, omul fiind văzut ca o sinteză a două emisfere, alcătuit din trup şi suflet, entități care se afă în tensiune; trupul, fiind inferior, trebuie să se supună sufletului, adică minții. Această tensiune prefigurează lucrarea lui Cantemir, „Divanul, sau gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul". Sufletul este înțeles ca *minte, socoteală, înțelepciune*, precum în tradiția raționalistă. Trupul trage spre cele lumeşti, iar sufletul spre cele cereşti. Fără a respinge lumea, „*omul trebuie să calce cu dreptu şi cu trupul şi cu capul", „ca nu cumva să ne lunecăm în lucrurile cele trupeşti şi lumeşti şi putrede şi trecătoare*". Lumea, ca şi la Cantemir, mai târziu, înseamnă pofte trupeşti, pasiuni, afecte care trebuie ținute în frâu de forța ordonatoare a minții, a rațiunii. Legea morală este un principiu inerent al sufletului, dar conduitele practice ale omului sunt adesea dictate de instincte şi nu se supun voinței raționale. Neagoe pledează pentru cumpătare, nu pentru asceză, spunând că „*Dumnezeu n-are alt lăcaş mai drag decât trupul omului*", care trebuie să fie curat. Într-o perspectivă stoică moderată, el condamnă egoismul, lăcomia, desfrâul şi lipsa de măsură la mâncare şi băutură, dar nu condamnă bucuriile vieții, când sunt dublate de o atitudine rațională şi cumpătată.

Un element ale noului orizont cultural în care se plasează Neagoe ne este dezvăluit de *elogiul rațiunii.* Neagoe, ca şi alți gânditori contemporani, care vor deschide epoca modernă, face un elogiu al rațiunii, al puterii de cunoaştere a omului. Mintea judecă ce este util şi binefăcător, ea îl conduce pe om în labirintul vieții. Ideea de judecată, de cântărire a celor de folos, de deliberare proprie, de chibzuință, este esențială. „*Dumnezeu ne-a dat minte ca să judecăm noi înşine cele bune*" – idee fundamentală pentru noua configurație mentală a epocii. Judecata autonomă este o condiție importantă a funcției politice, întrucât „*cel ce va să fie domn, acela trebuie să aibă minte foarte multă*". Raționalismul inaugural al Renaşterii are în opera lui Neagoe o expresie elocventă: „*Mintea este avuție şi comoară netrecătoare, care nu se cheltuieşte niciodată*".

Concepția politică şi etică

Neagoe Basarab are o concepție bine articulată cu privire la *misiunea politică şi etică a statului şi a domniei.* În spiritul vremii sale, Neagoe militează pentru *centralizarea statului şi pentru restrângerea privilegiilor boiereşti*. În ceea ce priveşte *calitățile politice ale domnitorului*, Neagoe operează cu o imagine ideală a monarhiei autocratice, în care accentul este pus pe originea divină a puterii domneşti, dar şi pe ideea de justiție şi de omenie în conduita pe care şeful statului trebuie să o aibă în raport cu supuşii. Domnul țării trebuie să iubească adevărul şi dreptatea, să fie viteaz şi ascuțit la minte, să fie modest, nu să se țină semeț, să fie senin, generos şi darnic, aceste

calităţi fiind un secret al succesului, pentru a se face temut şi iubit în acelaşi timp. Neagoe invocă exemplul lui Alexandru Macedon, în contrast cu atitudinile autocratice ale lui Cezar sau Cirus cel Mare. Trei calităţi sunt recomandate, pe baza exemplului oferit de Alexandru Macedon: cuvântul adevărat şi stătător, judecata dreaptă şi dărnicia faţă de supuşi.

Preluând din tradiţia creştină numeroase recomandări (şi exemple) cu valoare politică şi morală, autorul îl îndeamnă pe viitorul domn să nu fie trufaş, ci să asculte sfaturile celor din jur, să le ceară să se pronunţe asupra unor treburi publice, dar, spune sfătuitorul, „*tu, fătul meu, să taci, să nu zici nimic înaintea lor*“, iar după sfat, „*chibzuieşte şi tu cu mintea ta*“ ce este bine din ce au spus boierii sau dregătorii. Un paragraf asemănător există şi în lucrarea lui Machiavelli (cap. XXIII). El recomandă prudenţă şi stăpânire de sine la oamenii cu răspundere politică. Domnul nu trebuie să arate nici bucurie, nici întristare sau mânie, ci să asculte totul „*cu socotinţă şi cu luare aminte*“, indiferent dacă cele spuse sunt bune sau rele. Apoi, continuă Neagoe, „*tu toate le ţine în mintea ta şi nimic dentr-însele să nu uiţi... şi nimeni să nu te ştie*“ ce gândeşti (tema gândului ascuns în politică, secretul gândirii ţinut „*în adâncul şi în ascunsul inimii*“ – precum Lăpuşneanu). Domnul nu trebuie să reacţioneze sub impulsul momentului, deoarece „*cuvântul iaste ca vântul, deacă iase din gură nici într-un chip nu-l mai poţi opri şi, măcar de te-ai căi şi ziua şi noaptea, nimic nu vei folosi*“. Aceeaşi prudenţă în exprimare şi comunicare o recomanda şi Machiavelli (cap. XVIII). Este o prefigurare a unor teme moderne, privind valoarea cuvântului şi a atitudinii în comunicarea politică.

Domnul trebuie să fie un bun psiholog, să înţeleagă oamenii, să înţeleagă interesul care-i mână pe semeni în acţiuni, setea lor de câştig şi de avuţie. Dar domnul trebuie să fie condus de dorinţa de dreptate şi de interesul privind bunăstarea ţării. Administrarea chibzuită a avuţiei ţării trebuie să fie dublată de interesul pentru menţinerea păcii sociale şi pentru câştigarea unui sprijin extern. Neagoe consideră că veniturile trebuie împărţite în următoarea ordine de priorităţi: slujitorii, oştirea, poporul care produce prin truda sa bogăţiile ţării, apoi mănăstirile şi biserica.

Apărarea ţării este îndatorirea supremă a domnului. Şi în opţiunea pentru această responsabilitate supremă vedem un ecou al experienţei istorice a poporului român, care s-a confruntat de la începuturile sale ca entitate etnică şi statală cu ameninţări externe absolut copleşitoare. În faimosul capitol al VIII-lea („*Pentru solii şi pentru războaie*“), Neagoe expune o întreagă strategie politică, diplomatică şi militară pentru apărarea ţării. În cazul unui conflict armat de neevitat („*să nu iubiţi răsmeriţele şi războaiele*“), Neagoe recomandă, cu metodă, o strategie în trepte. El recomandă mai întâi tratative, negocieri şi atitudini diplomatice pentru a evita confruntarea (dacă vrăjmaşii „*sunt cu putere mai mare decât voi*“), iar dacă acestea nu au rezultat, atunci se impune mobilizarea oştirii şi a poporului, organizarea lor riguroasă. În cazul unei înfrângeri, el recomandă rezistenţa şi retragerea în locuri de siguranţă, din ţară, formulând un principiu cu valoare de referinţă pentru români: să „*nu ieşiţi afară din ţara voastră*“ cu oşti!

Aşadar, Neagoe elaborează modelul unui *domn luminat şi înţelept*, al unui principe condus de o etică înaltă a comunităţii şi de valorile epocii, un principe cu idealuri renascentiste, de *armonie şi pace socială*. Domnia, instituţia politică supremă, are legitimitate divină, nu este dependentă de interesele boierilor sau de voinţa lor conjuncturală. El vrea să confere independenţă domniei faţă de boierime. În istoria românească a existat un permanent conflict între Domn, autoritatea centrală a statului, şi boieri, grupaţi în partide şi fracţiuni care se concurau în ceea ce priveşte influenţa asupra puterii şi a deciziilor. Sub aspect politic este de reţinut că Neagoe recomandă acordarea funcţiilor în stat (dregătoriile) după un principiu modern, anume după *valoarea personală a indivizilor, nu după avere şi rang social*. În felul acesta el atacă titlurile nobiliare bazate pe avere şi poziţie socială, fără corespondent în virtuţile personale. El formulează cu toată claritatea principiul „*omul potrivit la locul potrivit*“: În răsplătirea slujitorilor el recomandă principiul „*fiecăruia după lucrul său*“, „*fieştecare după cum îi va fi slujba, aşa să-i fie şi darul şi cinstea*“.

Semnificația operei lui Neagoe Basarab

Lucrarea lui Neagoe este apreciată de Constantin Noica drept „*întîia mare carte a culturii româneşti*“. Ea are valenţe literare şi expresive deosebite, reluând numeroase motive din literatura antică, din cea populară, din basme şi din imaginarul colectiv medieval. Neagoe exprimă cadrul mental şi ideologic al vremii sale. El ilustrează o concepţie ce nu iese din cadrele religioase şi medievale, dar prevesteşte un nou orizont al gândirii sociale şi politice, deschizând calea umanismului renascentist în cultura română. Această deschidere este elocventă prin câteva dominante ale concepţiei sale:

- elogiul adus fiinţei umane şi capacităţii sale de cunoaştere, definirea omului prin credinţă şi raţiune, raţiune văzută ca un instrument de orientare în viaţă şi în conduita practică;
- sublinierea rolului pe care îl au interesele ca mobil al acţiunilor umane şi ca motivaţie a unor atitudini politice;
- considerarea meritului personal drept criteriu de apreciere şi promovare socială, independent de privilegii feudale, de rang sau de preferinţe subiective;
- formularea pricipiului etic şi politic al „omului potrivit la locul potrivit“;
- formularea unor principii fundamentale ale politicii externe româneşti: pacea şi buna înţelegere, apărarea ţării, refuzul de a angaja războaie în afara ţării.

4. Periodizarea procesului de tranziție spre modernitate

După 1600 – un reper cronologic ales şi pentru semnificaţia istorică a Unirii realizate de Mihai Viteazul – spaţiul românesc parcurge două secole de tranziţie spre modernitate, tranziţie ce va atinge un prag istoric odată cu mişcarea de la 1821. Este o perioadă în care elementele vechi (prezente mai ales în structurile politice, economice şi sociale) interferează cu cele noi (reperabile mai ales în stratul culturii „savante“, al unor iniţiative ale culturii majore); acestea din urmă, cele mai multe acumulate în secolul al XVII-lea, deschid orizonturi spre modernitate în planul gândirii sociale şi al manifestărilor culturale. În această perioadă de tranziţie, cultura română a fost dominată de două mari curente spirituale: *mişcarea umanistă şi cea luministă*.

Pentru a avea o reprezentare cronologică a acestei schimbări a paradigmelor culturale propunem următoarele repere:

- 1521 – Este anul în care Neagoe Basarab îşi încheie opera sa monumentală. Poate fi considerat punctul de apogeu al culturii medievale româneşti, reper ce coincide cu primul text în limba română care ni s-a păstrat (Scrisoarea lui Neacşu către judele Braşovului).
- Din acest punct începe, convenţional vorbind, „epoca umanismului românesc“, cuprinsă între 1550-1700 (datele sunt strict orientative – un punct de reper ar putea fi apariţia la Sibiu, în 1544, a primului text tipărit în limba română, *Catehismul românesc*, de Filip Moldoveanu, precum şi tipăriturile româneşti realizate de Coresi la Braşov, începând din 1560). Între anii 1640 – 1691 (luând ca repere anul în care Matei Basarab tipărea Pravila de la Govora, primul text tipărit în limba română în Ţara Românească, şi anul morţii lui Miron Costin), mişcarea umanistă înregistrează o dezvoltare calitativă, fortificând conştiinţa identităţii naţionale şi conştiinţa critică a culturii române. Este epoca lui Matei Basarab şi Vasile Lupu, epoca de întemeiere a istoriografiei şi a literaturii române vechi. Numele emblematice sunt mitropoliţii Varlaam, Simion Ştefan şi Dosoftei, umaniştii Udrişte Năsturel şi Milescu Spătaru, cronicarii Ureche, Costin şi fraţii Greceanu. Nivelul atins de această epocă este ilustrat, printre altele, de “Biblia de la Bucureşti” (1688) sub raportul limbii literare, iar sub raport arhitectural de Palatul Cotroceni – ambele iniţiative aparţinând domnitorului Şerban Cantacuzino.

- 1700 – După două secole de la opera lui Neagoe, cultura română are o cu totul altă configurație spirituală, rezultat al unei evoluții spectaculoase. Suntem acum în epoca de renaştere culturală din timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714), epoca Stolnicului Constantin Cantacuzino şi a lui Dimitrie Cantemir, cărturari, erudiți şi intelectuali de formație nouă. Concomitent, în Transilvania ia naştere biserica greco-catolică, act prin care un număr restrâns de preoți români şi de credincioşi acceptă „unirea“ religioasă cu biserica Romei. Deşi va genera disensiuni în plan confesional, acest act va avea consecințe majore în plan cultural, politic şi național.
- 1723 – Este anul în care moare Dimitrie Cantemir, personalitate copleşitoare a epocii noastre de tranziție spre modernitate. Într-un interval de două secole (1521-1723, luând ca reper opera lui Neagoe Basarab şi moartea lui Dimitrie Cantemir), cultura română parcurge o bună parte din fazele tranziței spre modernitate. Ea este dominată acum de tensiunea dintre medieval şi modern, dintre credință şi rațiune. Prin opera sa complexă, Cantemir reprezintă o sinteză a umanismului românesc, dar şi o deschidere spre orizonturile luministe şi moderne.
- “Epoca Luminilor“ în cultura română acoperă intervalul dintre 1750-1821. Ea este marcată de programul național al Şcolii Ardelene (având-l ca întemeietor pe Ioan Inochentie Micu-Klein), precum şi de inițiativele reformatoare, de modernizare politică şi culturală, din perioada domniilor fanariote în Moldova şi Țara Românească. La 1754 se înființează şcolile româneşti de la Blaj, care vor fi un focar al Şcolii Ardelene şi al spiritului național modern.
- 1821 – După un secol de la epoca de strălucire a lui Brâncoveanu şi Dimitre Cantemir, după ce acțiunea spirituală şi națională a Şcolii Ardelene a produs o substanțială schimbare în mentalitatea elitei culturale şi politice, după ce în veacul fanariot s-au consumat o serie de inițiative reformatoare (cu efecte multiplicate în plan cultural, dar cu efecte minore în plan social), cultura română se angazeajă energic la începutul secolului al XIX-lea pe un traseu consecvent al modernizării şi al sincronizării sale cu spiritul Europei moderne.

Epoca modernă – luând ca prag istoric mişcarea de la 1821 – poate fi periodizată, la rândul ei, în cinci mari perioade:

- 1821-1859. Este epoca raționalismului luminist, a liberalismului şi a romantismului revoluționar, epoca ce racordează masiv şi sistematic spațiul cultural românesc la cel apusean. Paşoptismul este o mişcare revoluționară şi culturală amplă, de inspirație liberală şi occidentală, care va pregăti Unirea Principatelor. Este perioada numită şi a „culturii eroice“, epocă de mari proiecte culturale şi inițiative politice. Procesul cultural major constă acum în racordarea elitei intelectuale la spiritul occidental şi în „alunecarea înceată a moravurilor“,[35] dinspre paradigma răsăriteană spre cea occidentală. Este epoca marilor intemeietori ai culturii române moderne, epoca lui Gheorghe Lazăr, Gh. Asachi, Heliade Rădulescu, George Barițiu, Mihail Kogălniceanu ş.a. Programul național şi cultural va fi continuat şi amplificat de generația paşoptistă, de generația care va înfăptui Unirea Principatelor, punând bazele instituționale şi culturale ale statului român modern. În acest interval, cultura română, racordată la mişcările spirituale din lumea occidentală, face un salt istoric, trecând de la viziunea tradițională răsăriteană la paradigma raționalistă apuseană. Literatura, artele, ştiințele, gândirea filosofică, istorică şi sociologică se consolidează în formule moderne şi se racordează la evoluția stilurilor şi a modurilor de gândire europene. Această transformare spirituală coincide cu trecerea spațiului geopolitic românesc din sfera de influență răsăriteană în sfera de influență a lumii occidentale, fapt care favorizează constituirea statului național unitar, prin Unirea din 1859, şi dobândirea deplinei Independențe de stat în 1877.

[35] George Călinescu, *Istoria literaturii române, Compendiu*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, p. 38.

- 1859-1920. Este perioada de modernizare şi consolidare a statului român unitar şi a culturii române de expresie modernă. Înfăpuirea idealului de unitate naţională absoarbe toate energiile culturale şi politice, pînă la apoteoza din 1918. Asimilarea masivă a ideilor şi a formelor culturale occidentale, opţiunea pentru modernizare şi integrare în structurile europene se conjugă cu interesul pentru redescoperirea fondului autohton şi cu afirmarea spiritului critic. Forţele culturale s-au angajat concomitent pe mai multe fronturi: construcţia unei culturi originale şi de performanţă, sub asistenţa spiritului critic; militantism politic în favoarea unor reforme sociale, culturale şi economice; angajament total în realizarea idealului de unitate naţională. 1918 este anul în care s-a înfăptuit Marea Unire, punctul de apogeu al epocii noastre moderne, superlativul existenţei istorice a românilor.
- 1920-1940. Performanţele culturii române din perioda interbelică vor confirma potenţialul creator al spiritului românesc şi vocaţia sa europeană. Perioada interbelică este cea mai densă şi mai bogată în realizări de ordin cultural, perioadă în care spiritualitatea românească cunoaşte o afirmare maximă a potenţialului ei creator şi expresiv, cu numeroase izbânzi de valoare universală. În consecinţă, vom acorda acestei perioade şi personalităţilor ei reprezentative un loc predominant în ansamblul cursului nostru.
- 1947-1989. Este interval ce acoperă perioada comunistă. După o primă fază „proletcultistă“, de reprimare şi desfigurare a identităţii noastre culturale (până în jurul anului 1964), urmează o fază în care filoanele istorice ale culturii naţionale sunt recuperate, deşi selectiv şi fragmentar, iar creaţia artistică şi alte domenii ale culturii ating cote valorice remarcabile, chiar în condiţiile unei cenzuri ideologice severe. Cultura devine – implicit prin valoarea operelor sau explicit prin gesturile unor intelectuali – un teritoriu al „rezistenţei“ spirituale la aberaţiile regimului comunist.
- 1990-2007. Este perioada postcomunistă, de reconstrucţie şi reevaluare a culturii române în noul context al integrării europene. Societatea şi cultura intră într-o perioadă de tranziţie, în care confuzia valorilor şi a politicilor de reformă au ca rezultat o criză prelungită, de sistem. Reforma instituţiilor şi schimbarea atitudinilor generează o tensiune specifică în mediile intelectuale şi în opinia publică. Atitudinile diferite faţă de cultura din perioada comunistă şi problema raportului dintre procesul de integrare europeană şi identitatea naţională (mereu supusă reevaluării), reprezintă temele majore ale disputelor culturale. Integrarea României în Uniunea Europeană, începând cu 2007, închide un ciclu istoric şi deschide altul.

5. Mişcarea umanistă – cadrul de afirmare a conştiinţei naţionale

Umanismul a fost curentul de gândire ce a dominat epoca Renaşterii (în secolele XIV-XVI), având expresii strălucite în plan cultural larg, în câmpul creaţiei artistice şi al concepţiilor filosofice şi ştiinţifice. Într-un sens istoric şi filosofic, prin umanism se înţelege o mişcare spirituală amplă, care s-a extins în toată Europa occidentală, o mişcare ce pune în centrul preocupărilor sale omul şi condiţia umană. Este o orientare ce glorifică puterea de cunoaştere şi de creaţie a omului, capacitatea sa de autoperfecţionare culturală şi morală. Sensul iniţial al mişcării rezidă în „redescoperirea antichităţii“ greco-romane şi în refuzul scolasticii medievale occidentale. Este o epocă de mare efervescenţă spirituală, în care descoperirile ştiinţifice şi tehnice din spaţiul societăţilor occidentale sunt acompaniate de descoperiile geografice, de inovaţiile stilistice şi de viziune în plan artistic, de schimbări de mentalitate şi de atitudine în plan social şi economic.

Toate acestea lărgesc cadrele mentale ale epocii, pun bazele unei noi imagini asupra universului şi a omului. În centrul acestei revoluţii culturale stă o nouă concepţie asupra omului, diferită de cea dominantă în perioada medievală. Este viziunea antropocentrică, prin care *omul este consacrat în condiţia de valoare supremă pentru om*, iar scopul său este desăvârşirea spirituală şi realizarea fericirii în viaţa practică. Interesul pentru om ca individ se leagă de apariţia noilor forţe

economice şi sociale, burghezia, care impune treptat o viziune laică şi pragmatică despre om. Ea are interes pentru cunoaşterea naturii, pentru cunoştinţe verificate şi aplicabile practic, care să schimbe realităţile şi modul de viaţă al oamenilor. Are loc o schimbare a mentalităţilor şi a concepţiei asupra lumii, cu accent pe viaţa practică, pe munca productivă, pe competenţă şi acţiune. În ţările germanice, această nouă concepţie va intra în conflict cu rigorile şi dogmele catolice, fapt care va declanşa Reforma lui Luther şi afirmarea unui nou etos religios şi a unor noi conduite economice, pe care Max Weber le va interpreta ca suporturi ale „spiritului capitalist".

Această nouă viziune asupra lumii este exprimată în filosofie şi în ştiinţele naturii de Fr. Bacon, Copernic, Giordano Bruno, Galileo Galilei, Kepler. Ei pregătesc o nouă viziune ştiinţifică asupra lumii, impun treptat o altă paradigmă globală, cea a raţionalismului clasic. În sfera gândirii umaniste se afirmă Pico de la Mirandola, Tomaso Campanela, Thomas Morus, Montaigne, Erasmus, iar în arta plastică are loc efectiv o revoluţie estetică prin inovaţiile introduse de Durer, Michelangelo, Rafael, Leonardo da Vinci şi alţii. Trecerea spre epoca modernă este făcută în literatură de Dante, Petrarca, Rabelais, Boccacio, Calderon de la Barca, Shakespeare, Cervantes.

Spiritul Renaşterii apusene se extinde treptat în toată Europa, inclusiv în spaţiul românesc. Umanismul redescoperă cultura antică, natura şi bucuriile vieţii, omul şi viaţa practică, raţiunea şi libertatea de cugetare. Deşi nu avea o bază socială urbană, precum în ţările apusene, noul spirit al umanismului pătrunde în mediile româneşti mai târziu (în combinaţie cu ideile şi formele clasicismului european), fiind ilustrat de o pleiadă de cărturari şi întemeietori ai noilor aşezăminte culturale. Ei deschid un nou orizont cultural şi politic, construiesc o mentalitate ce prefaţează modernitatea.

Particularităţi ale umanismului românesc

Mişcarea umanistă are la noi anumite particularităţi, întrucât contextul cultural şi condiţiile sociale erau diferite faţă de cele din ţările apusene. În primul rând e de remarcat faptul că umanismul se afirmă în spaţiul românesc cu o relativă întârziere (punctul de apogeu îl reprezintă secolul al XVII-lea), deşi fluxul unor influenţe occidentale poate fi detectat încă din vremea lui Ştefan cel Mare (preluarea unor elemente arhitecturale, în simbioză cu cele bizantine şi autohtone, modificări în iconografie, vestimentaţie, decoraţii etc.). În al doilea rând, ideile umaniste au pătruns în mediul românesc odată cu intensificarea contactelor comerciale, politice şi culturale cu ţările occidentale, contacte ce au fost mijlocite fie de agenţi individuali (este cazul lui Petru Cercel sau Milescu Spătaru), fie de un interes politic major al domnitorilor români (interesaţi în formarea unei coaliţii antiotomane, cu participarea puterilor occidentale). Pe lângă contactele strânse cu mediul cultural polonez, dominat de spiritul catolic (Grigore Ureche şi Miron Costin), mişcarea umanistă este favorizată la noi şi de expansiunea estică a curentelor protestante (în mediile româneşti vor lucra Sommerus şi Honterus, de ex.). Totodată, reprezentanţii umanismului românesc fac parte din pătura nobilimii, a boierilor şi a clerului, la care se adaugă cărturari de larg orizont (Udrişte Năsturel, Milescu Spătaru etc.), dar baza orăşenească a mişcării era limitată. Trăsătura fundamentală a umanismului românesc constă în *redescoperirea rădăcinilor noastre istorice şi în afirmarea originii latine a limbii şi a poporului român.* Particularităţile umanismului românesc derivă şi din următoarele elemente caracteristice ale mediului cultural românesc:

– Ortodoxia nu a exercitat un control spiritual foarte sever şi nu a avut o instituţie de cenzură de tipul Inchiziţiei catolice. Fiind o religie mai tolerantă, ea nu a stârnit nici reacţii frontale de respingere precum în Occident. Catolicismul a cunoscut astfel de mişcări, precum Reforma lui Luther (1520) şi războaie religioase. Ortodoxia nu a cunoscut nici o mişcare de reformă radicală de asemenea amploare.

– Instituţiile religioase au reprezentat în mediul românesc un puternic punct de sprijin pentru înfiinţarea şcolilor şi a altor forme ale vieţii culturale: tipărituri, cărţi, traduceri, scrieri, formarea limbii literare etc. Ele au sprijinit lupta antiotomană şi au adăpostit iniţiativele culturale. Este cazul

marilor figuri ale bisericii ortodoxe, care sunt totodată şi mari figuri ale culturii naţionale: mitropoliţii Vaarlam, Petru Movilă, Dosoftei. De aceea, exponenţii umanismului românesc, deşi s-au emancipat de sub tutela gândirii religioase, nu s-au detaşat cu totul de religie şi nu au intrat într-un conflict deschis cu ea. Au căutat o împăcare între credinţă şi raţiune, între puterea religioasă şi cea seculară.

Idei şi trăsături dominante. Umaniştii au procedat la laicizarea gândirii şi au dezvoltat o distincţie între cunoaşterea dobândită prin cercetarea faptelor cu ajutorul raţiunii şi convingerile izvorâte din credinţă. Umaniştii au deschis noi orizonturi culturale, s-au opus autorităţii absolute a biserici şi au fisurat astfel blocul dogmelor religioase, au promovat imagini diferite faţă de cele ale bisericii asupra omului şi a istoriei, sau au propus imagini raţionale despre lume alături de cele religioase. Umaniştii români se caracterizează prin:

- preţuirea acordată omului şi creaţiilor sale;
- elogiu adus cunoaşterii, culturii, educaţiei, învăţăturii;
- interes pentru viaţa morală şi practică;
- interes pentru cunoaşterea şi interpretarea raţională a naturii şi a istoriei;
- interes pentru problemele sociale, istorice şi politice;
- sunt cei dintâi care afirmă răspicat originea latină a poporului român şi a limbii sale.

Tensiunea dintre credinţă şi raţiune, dintre divin şi lumesc, dintre religios şi laic, dintre biserică şi puterea politică nu a luat la noi forme radicale, dar a existat şi ea a avut efecte asupra conştiinţei filosofice a timpului. Ideile directoare ale umanismului european au dobândit un alt înţeles în spaţiul românesc, având în vedere că prin Bizanţ ortodoxia nu a întrerupt legătura cu fondul cultural al Antichităţii. Umaniştii din lumea occidentală descoperă natura şi omul, descoperă raţiunea şi libera cugetare. În mediul spiritual ortodox nu a existat un conflict puternic între raţiune şi credinţă, ca în Apus. De aceea, dogmele religioase puteau fi interpretate într-un sens mai lax, raţional, umanist. Poziţia umaniştilor români este una moderată, încercând o împăcare cu religia, o cale de echilibru între raţiune şi credinţă.

Reprezentanţii umanismului românesc trebuie apreciaţi în acest cadru. O particularitate a gândirii româneşti rezidă în faptul că s-a desprins târziu din blocul sincretic al culturii medievale, unde făcea corp comun cu reflecţia morală, religioasă şi politică. Fixată în planul eternităţii fiinţei (Neagoe Basarab), cum spune Noica, gândirea românească trece la un stadiu de criză (prin Cantemir), când îşi conştientizează necesitatea schimbării, necesitatea „de a ieşi în istorie“.

Umanismul se manifestă în Ţările Române prin activitatea cronicarilor şi a cărturarilor care introduc tiparul, fac traduceri din textele religioase şi înlocuiesc limba slavonă cu cea românească în biserică şi în instituţiile politice. Ei intemeiază istoriografia naţională şi racordează spaţiul românesc la mişcările spirituale din lumea occidentală. *O importanţă deosebită în această direcţia a avut contactul mediilor româneşti, în decursul secolului al XVI-lea, cu agenţii Reformei (luterani şi calvini), agenţi care au stimulat traducerile şi tipăriturile în limba naţională, precum şi organizarea învăţământului în limba română.*

Introducerea tiparului şi evoluţia scrisului românesc

De la începutul secolului al XVI-lea ni s-au păstrat *primele texte în limba română. În aceeaşi perioadă s-a introdus şi tiparul în mediul românesc.* În Evul Mediu, textele religioase, în limba slavonă, erau copiate în mănăstiri şi aveau o circulaţie restrânsă. Manuscrisele în slavonă, copiate în mănăstiriile din Moldova (de ex., mănăstirile de la Humor, Putna sau Neamţ; la ultima a lucrat vestitul artist caligraf *Gavril Uric*) şi Muntenia (la Tismana), cele mai multe din secolele XV şi XVI, reprezintă adevărate opere de artă caligrafică şi miniaturistică, păstrate azi în muzee. Limba slavonă era cunoscută doar de cărturari şi de ierarhii bisericii, fiind, pentru păturile de jos ale societăţii, efectiv o „limbă moartă“. Ea a fost utilizată ca limbă de cult şi ca limbă a cancelariilor domneşti, până spre anul 1600, când a fost treptat înlocuită cu limba română. Textele, chiar cele româneşti, au păstrat însă alfabetul chirilic, până spre mijlocul secolului al XIX-lea, când s-a

introdus alfabetul latin. În Transilvania însă, sub influenţa Şcolii Ardelene, alfabetul latin a fost utilizat de cărturarii români încă din secolul al XVIII-lea.

Inventarea tiparului, de către Gutemberg, la 1440, a produs, după cum se ştie, o adevărată revoluţie în plan cultural, care a antrenat schimbări de esenţă şi în viaţa socială. Introducerea tiparului în spaţiul românesc, la începutul secolului al XVI-lea, a avut o importanţă crucială pentru cultura românească. În timpul domniei lui Radu cel Mare (1495-1508), călugărul Macarie a întemeiat la Mănăstirea Dealul, de lângă Târgovişte, prima tiparniţă din spaţiul românesc, cu litere aduse de la Veneţia. În 1508, Macarie tipărea un *Liturghier* în slavonă, prima carte imprimată pe teritoriul românesc. În 1512, acelaşi meşter scoate un *Evanghelier*, tot în slavonă, carte ce este apreciată, având în vedere mijloacele tehnice ale timpului, drept o capodoperă a artei tipografice. Alte centre ale tiparului sunt semnalate în acelaşi veac la Braşov şi Sibiu, unde apar şi primele cărţi în limba română.

Astfel, treptat, *limba română ia locul limbii slavone*, sub influenţa tot mai puternică pe care o exercită mediile occidentale asupra spaţiului românesc, în primul rând prin spiritul Reformei religioase, care se extinde, pe diverse căi, spre răsărit. Tiparul devine astfel un mijloc de răspândire a culturii scrise româneşti. Este perioada din care datează câteva documente fundamentale pentru evoluţia culturii române:

- *De la 1521 ni s-a păstrat primul text scris în limba română: Scrisoarea lui Neacşu din Câmpulung către Hans Benkner, judele Braşovului* – descoperită de Nicolae Iorga, la începutul secolului XX, în arhivele Braşovului. Lingviştii au stabilit că textul scris de Neacşu se bazează pe limba română vorbită, iar cuvintele din fondul latin reprezintă peste 92 la sută – încă o dovadă a latinităţii limbii noastre.
- În 1544, la Sibiu, Filip Moldoveanu tipăreşte *Catehismul românesc*; este prima carte tipărită în limba română (dar care nu s-a păstrat).
- În 1557, Diaconul Coresi îşi începe activitatea tipografică la Braşov, unde va tipări, până în 1583, 17 cărţi în limba română sau cu text paralel slavon şi român. Se remarcă *Tetraevangheliarul* tipărit în româneşte în 1560, şi *Evanghelia cu învăţătură* (1581), prin care a contribuit la unificarea limbajului religios şi la crearea limbii literare.
- În 1559, la şcoala din Scheii Braşovului se introduce învăţământul în limba română.
- Din 1560 avem cel mai vechi manuscris românesc datat, "Apostolul", o traducere a popii Bratu din Braşov, cu text alternativ, slavon şi românesc.
- În 1582 se tipăreşte lucrarea fundamentală *Palia de la Orăştie*, prima traducere în limba română a Vechiului Testament. Tipărită sub coordonarea lui Mihail Toderaş, episcop al Ardealului, această carte se răspândeşte în tot spaţiul românesc şi stimulează preocupările pentru introducerea limbii române în biserică. Îngrijitorul lucrării vorbeşte explicit de necesitatea de a avea în „limba românească" textul Bibliei, aşa cum îl au şi alte neamuri, adresându-se cititorilor în dese rânduri cu formula „fraţi români".
- Tot din secolul al XVI-lea datează şi cele mai vechi texte manuscrise în limba română, care cuprind traduceri din slavonă în româneşte ale unor texte religioase sau din literatura hagiografică: *Codicele Voronețian, Psaltirea Scheiană, Psaltirea Voroneţiană, Psaltirea Hurmuzaki.* Specialiştii au fixat perioada în care au fost elaborate aceste manuscrise – secolul XVI –, dar nu au căzut de acord asupra datei precise la care au fost executate. Întrucât aceste lucrări sunt caracterizate de fenomenul numit „rotacism" (n intervocalic se transformă în r), ele au fost localizate în zona Transilvaniei de nord sau a Maramureşului. Tot din Maramureş provine şi un alt manuscris, *Codicele de la Ieud*, considerat de unii specialişti ca fiind primul text scris în limba română, datat cu două veacuri înainte, anume la 1391-1392.[36]
- La 1580, un copist necunoscut începe să adune într-un singur manuscris toate lucrările traduse în româneşte în secolul al XVI-lea. Opera sa va fi continuată, în timpul lui Mihai Viteazul, până la 1620 de popa Grigore din Măhaci (Transilvania); va rezulta, astfel, lucrarea *Codex Sturdzanus*.

Toate aceste scrieri dovedesc faptul că limba română ia treptat locul celei slavone ca limbă a culturii scrise şi a bisericii. Ulterior, în secolul al XVII-lea, mişcarea umanistă se va consolida, mai ales în epoca de strălucită afirmare culturală a lui Matei Basarab (1632-1654) şi a lui Vasile Lupu (1634-1653), când are loc şi un început de modernizare a instituţiilor politice şi culturale.

[36] Vezi ipotezele asupra acestui manuscris în: Ion Rotaru, *Literatura română veche*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1981, pp 61-62.

Învăţământ, cărţi religioase şi coduri de legi

În primele decenii după anul 1000 este menţionată pe teritoriul românesc o primă şcoală latină la Cenad (jud. Arad). În 1495 funcţiona o şcoală la Scheii Braşovului, iar în 1544 umanistul Honterus organizează la Braşov un gimnaziu săsesc. În 1559, la şcoala din Scheii Braşovului se introduce învăţământul în limba română. Ioanes Sommerus înfiinţează în 1562 un colegiu latin la Cotnari. Secolul al XVII-lea înseamnă şi o dezvoltare a învăţământului. Se înfiinţează şcoala latină şi greacă de la Târgovişte (1646), şcoala superioară, în latină, greacă şi slavonă, de la biserica Trei Ierarhi, din Iaşi (1640), iar spre sfârşitul secolului se înfiinţează Academia Domnească de la Sfântul Sava, din Bucureşti (1694).

Pe măsură ce procesul de centralizare a statelor feudale româneşti a avansat, după secolul al XV-lea, alături de „legea ţării", ca izvor de drept, a apărut şi *dreptul scris, sub forma unor „pravile" bisericeşti şi domneşti.* Primele codificări juridice scrise de pe teritoriul românesc apar în secolele XVI şi XVII, pe baza unor izvoare bizantine, fiind redactate iniţial în limba slavonă. O serie de principii juridice, politice şi etice sunt cuprinse în savanta lucrare *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, scrisă în 1521.

- În limba română, cele dintâi documente scrise cu caracter juridic sunt Pravila aleasă, scrisă în 1632 în Moldova, şi Pravila cea mică (de la Govora), tradusă de Mihail Moxa din limba slavă, edictată şi tipărită din porunca lui Matei Basarab, la 1640. Este cea dintâi carte în limba română tipărită în Ţara Românească. Aceste codificări au avut circulaţie în toate cele trei ţări româneşti.
- În 1646 s-a tipărit în Moldova, la Iaşi, cel dintâi cod de legi în limba română, sub denumirea de *Cartea românească de învăţătură* de la pravilele împărăteşti şi de la alte giudeţe, lucrare întocmită de logofătul Eustratie, din ordinul domnitorului Vasile Lupu.
- În 1652 s-a tipărit în Ţara Românească, la Târgovişte, din porunca lui Matei Basarab, codul numit Îndreptarea legii (care va purta denumirea de Pravila cea mare), lucrare elaborată de călugărul Daniil Panonianul (care a ajuns apoi Mitropolit al Ardealului).

Aceste acte de natură juridică au un conţinut asemănător şi se referă, cu precădere, la dreptul de proprietate asupra pământului, la domeniul dreptului civil şi penal, precum şi la formele de organizare judecătorească. Pentru a completa imaginea epocii, trebuie menţionată şi opera teologică a lui *Petru Movilă, Mărturisire ortodoxă*, redactată iniţial în latină, în 1640, apoi şi în slavonă şi polonă, tradusă în româneşte în 1691 de fraţii Greceanu. Tiparul a fost introdus în Moldova cu sprijinul lui Petru Movilă, mitropolit al Kievului. În 1642, sinodul de la Iaşi, prezidat de mitropolitul Varlaam, discută şi adoptă documentul lui Movilă, iar *hotărârea sinodului este cea dintâi tipăritură din Moldova*.

În 1648 apare la Alba Iulia, prin grija mitropolitului *Simion Ştefan*, prima traducere integrală în româneşte a *Noului Testament*. În „Predoslovia" cărţii, Simion Ştefan se arată perfect conştient de necesitatea de a elabora şi utiliza o limbă literară *unificată*, care să fie înţeleasă de toţi românii. Este semnificativ faptul că mitropolitul Ardealului a apelat şi la cărturarii din Ţara Românească pentru a realiza tălmăcirea textelor sacre în limba română. Precum Varlaam, contemporanul său din Moldova, Simion Ştefan exprimă *nivelul înalt de cristalizare a conştiinţei naţionale din epoca sa, militând pentru ideea unităţii de neam şi de limbă, cu argumente ce anticipează gândirea modernă*.

În „Predoslovia" citată mai sus, Simion Ştefan se arată preocupat chiar de unificarea terminologică a textelor româneşti, care apăreau în Transilvania, Moldova şi Muntenia, prilej cu care enunţă şi faimoasa lui teză privind circulaţia cuvintelor: *„Bine ştim că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sunt buni care îmblă în toate ţările; aşa şi cuvintele, acelea sunt bune carele le înţeleg toţi"*. Unificarea limbii scrise, a terminologiei religioase şi a celei utilizate în istoriografie, reprezintă un pas hotărâtor spre formarea conştiinţei de sine moderne a poporului român.

În această mişcare de construcţie a conştiinţei naţionale nu poate fi uitată *Psaltirea în versuri, operă a mitropolitului Dosoftei (1673)*. Alături de Miron Costin, Dosoftei (aromân de origine) este un întemeietor al poeziei române şi un creator al limbajului poetic românesc. El este cel care, după Varlaam, a oficializat utilizarea limbii române în bisericile Moldovei. Deşi avem de a face cu o traducere, opera lui Dosoftei este o creaţie poetică de înalt nivel artistic, în care prozodia de inspiraţie folclorică se îmbină cu savante construcţii imagistice, aşa cum vedem în echivalenţele româneşti pe care Dosoftei le dă în „Psaltirea" sa Psalmului 136:

La apa Vavilonului,
Jelind de ţara Domnului,
Acolo şezum şi plânsăm
La voroavă ce ne strânsăm,
Şi cu inema amară,
Prin Sion şi pentru ţară,
Aducându-ne aminte,
Plângeam cu lacrămi ferbinte.
Şi bucine ferecate
Lăsam prin sălcii aninate.

Scrisul românesc înregistrează aşadar în secolul XVII realizări de performanţă. Este perioada unor traduceri importante din literatura religioasă şi laică, traduceri făcute de umanişti precum Udrişte Năsturel, Milescu Spătaru şi fraţii Greceanu, la care se adaugă lucrările mitropolitului Varlaam, cronicile ample scrise Grigore Ureche (1647) şi Miron Costin (1675).

Acest secol de mari înfăptuiri culturale este încununat cu tipărirea *Bibliei de la Bucureşti din 1688,* din iniţiativa domnului Şerban Cantacuzino şi prin contribuţia mai multor învăţaţi, din tot spaţiul românesc, printre care fraţii Şerban şi Radu Greceanu, care au avut la îndemână textele maramureşene, ardelene, coresiene, muntene şi cele moldave, precum şi traducerea înfăptuită de Milescu Spătaru. Această carte a avut cea mai largă răspândire în tot spaţiul românesc, contribuind la unificarea limbii şi la consolidarea unităţii culturale. La sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul celui următor, Moldova şi Ţara Românească se aflau pe o treaptă culturală ce îmbina organic tradiţia medievală cu tendinţe ce anunţau un nou orizont. O elocventă confirmare a acestei realităţi o constituie strălucita sinteză culturală şi artistică realizată în *epoca lui Constantin Brâncoveanu*, în Ţara Românească. În acelaşi timp, în Moldova se afirmă personalitatea lui Dimitrie Cantemir. Alături de aceşti ctitori se află Stolnicul Constantin Cantacuzino, Antim Ivireanu (cu lucrarea sa *Didahiile*), Nicolae Costin, Axinte Uricarul şi Ion Neculce. În Moldova şi Muntenia se instaurează – în 1711 şi, respectiv, 1716, – domniile fanariote, prin care evoluţia organică a culturii române este întreruptă.

Reprezentanţi ai umanismului românesc

Nicolaus Olahus (1493 -1568). Născut la Sibiu, dintr-o familie ce se înrudea cu Iancu de Hunedoara şi cu domnii Ţării Româneşti, *Nicolae Olahus (Valahul sau Românul) este primul umanist român, care s-a afirmat totodată ca un cărturar de notorietate europeană* prin solida sa formaţie intelectuală şi prin vastul său orizont cultural. Bogata sa operă literară şi istorică, scrisă în latină, l-a consacrat în cercurile umaniştilor din epocă. Trăind multă vreme în ţările apusene, ca secretar al reginei Ungariei (exilată la Bruxelles, după înfrângerea armatei ungare la Mohach, în 1526), Olahus cunoştea bine cultura occidentală, având şi o bogată corespondenţă cu Erasmus de Rotterdam, care-l preţuia ca pe unul dintre cei mai învăţaţi oameni ai timpului. Prin calităţile sale deosebite a obţinut poziţii înalte în ierarhia politică a regatului Ungariei: consilier regal, episcop, cancelar, arhiepiscop de Stregoniu, regent al Ungariei.

Olahus a fost un spirit renascentist, afirmându-se ca scriitor, teolog, istoric şi geograf. Deşi a fost un înalt ierarh al bisericii catolice, el a explicat fenomenele istorice prin cauze naturale şi prin acţiunea oamenilor, a criticat abuzurile nobilimii şi a militat pentru ameliorarea soartei iobagilor. Interesat de realităţile sociale şi politice, elaborează o operă vastă, cu accente umaniste apăsate. Alături de corespondenţa variată şi de scrierile teologice, principala sa lucrare este *Hungaria et Atila* (1536), la care se adaugă alte scrieri istorico-geografice (precum *Chronicum*). Olahus este şi un scriitor valoros în tiparele stilistice ale timpului, autor de elegii şi satire, în spirit clasic. Deşi nu a fost integrat direct în mediul cultural românesc, Olahus este important pentru ideile pe care le-a susţinut cu privire la poporul român. *Este cel dintâi autor care afirmă în mod explicit şi argumentat originea latină a poporului român şi a limbii române, precum şi continuitatea şi unitatea românilor din Transilvania, Moldova şi Muntenia*. Să reţinem că aceste teze erau susţinute într-o lucrare scrisă în 1536. Astfel, prin scrierile sale erudite, aceste date esenţiale au devenit cunoscute în mediile apusene. Iată un text edificator, din lucrarea sa „Hungaria“:

> *„Moldovenii au aceeaşi limbă, aceleaşi obiceiuri şi aceeaşi religie ca şi muntenii; se deosebesc puţin doar la îmbrăcăminte. Ei se ţin mai de neam şi mai harnici (mai viteji – magis strenuos) decât muntenii. Caii lor sunt neîntrecuţi. De mai multe ori s-au lepădat de regele Ungariei, adesea au purtat războaie cu regele Poloniei. Se spune că pot să strângă o oaste de patruzeci de mii de oameni şi mai mult. Limba lor şi a celorlalţi valahi a fost odinioară romană, ca unii care sunt colonii romane; în vremea noastră se deosebeşte foarte mult de aceea (romană), dar multe din vorbele lor pot fi înţelese de latini. (...)*
>
> *Valahii sunt încredinţaţi [traduntur] că sunt colonii romane. Dovada acestui lucru este faptul că au multe în comun [communia] cu limba romană şi se găsesc în acest loc multe monede ale acestui popor, fără îndoială indicii puternice ale vechimii stăpânirii romane pe aici“.*[37]

Iohannes Honterus (1498-1549). Umanist sas, din Braşov, savant şi erudit el epocii, cu o bogată activitate ştiinţifică şi pedagogică. Îşi face studiile la Viena, Cracovia, Basel. Este un promotor al noilor

---

[37] *Antologia gîndirii româneşti*, partea I, Bucureşti, Editura Politică, 1967, p. 21.

concepţii ştiinţifice ale timpului, un susţinător al teoriei heliocentrice copernicane, pe care o cunoaşte din perioada studiilor făcute la Cracovia, unde publică, în 1530, o importantă lucrare ştiinţifică, *Rudimenta Cosmographica* (*Elemente de cosmografie*), pe care o va tipări apoi şi la Braşov, într-o versiune versificată, precum şi la Zürich. Lucrarea lui Copernic, în care este expusă noua concepţie asupra universului, va fi publicată în 1541, dar această concepţie era deja cunoscută şi discutată de învăţaţii timpului. Lucrarea lui Honterus a fost retipărită de multe ori, fiind utilizată în epocă drept manual de geografie şi astronomie.

Reîntors *la Braşov în 1533, Honterus a întemeiat un liceu evanghelic la Braşov, o tipografie şi o bibliotecă*, în care a adunat numeroase cărţi şi manuscrise, din tot spaţiul românesc, unele recuperate din vestita bibliotecă a lui Matei Corvin de la Buda (lucrări risipite de turci după cucerirea Ungariei la 1526). În tipografia sa de la Braşov a publicat manuale didactice, lucrări de gramatică latină şi greacă, culegeri din operele filosofilor antici (Platon, Aristotel, Cicero, Seneca). A publicat şi „*Pandectele lui Iustinian*“ (tratat de drept civil). În lucrările sale a susţinut unitatea limbii române şi a poporului român.

Ioannes Sommerus (1542-1574). Umanist şi scriitor important, născut în Saxonia, Sommerus a venit în Moldova ca secretar al lui Despot-Vodă, sub protecţia căruia înfiinţează Şcoala latină de la Cotnari, care a funcţionat doar câteva luni. După căderea lui Despot-Vodă, Sommerus se refugiază la Braşov, fiind profesor şi director la şcoala înfiinţată de Honterus. Ulterior, va fi profesor la Bistriţa şi la Cluj. A murit la 32 de ani, doborât de ciumă. Sommerus a făcut parte din cercurile unitarienilor, aripă radicală a reformaţilor. A scris câteva tratate teologice, în care a făcut o critică profundă a catolicismului de pe poziţiile reformei lutherane, pe care a răspândit-o şi în spaţiul românesc. Ca poet, a scris elegii în limba latină, dobândind o faimă europeană. Tot în latină a scris şi lucrarea *Viaţa lui Iacob-Despotul, voievodul moldovenilor*, ce constituie un valoros izvor de informaţii istorice.

Petru Cercel (?-1589), frate al lui Mihai Viteazul, domn al Ţării Româneşti pentru puţin timp (1583-1585), cu o existenţă aventuroasă după pierderea domniei, când se refugiază în Franţa (obţinând sprijinul lui Henric al III-lea) şi în Italia (căutând sprijinul Papei). Scrie versuri în limbă italiană şi este apreciat ca un „principe al Renaşterii“, într-o lucrare scrisă de Stefano Guazzo şi publicată la Veneţia în 1586. A impresionat mediile occidentale prin cultura şi talentul său, prin cunoştinţele sale variate şi prin limbile pe care le ştia, precum şi prin manierele sale alese. În 1589 „candidează“ iar pentru domnia Ţării Româneşti, pe care o pierde (din motive de „peşcheş“) în favoarea lui Mihnea Turcitul, cel care va unelti curând şi asasinarea lui Petru Cercel.

Mihail Moxa (de la mănăstirea Bistriţa din Oltenia) este considerat primul cronicar în limba română, încă din vremea lui Mihai Viteazul. Lucrarea sa *Cronograful* (la care a lucrat mulţi ani, până în 1620) era concepută ca o istorie universală, compilată după cronica bizantină a lui Constantin Manasses, utilizând şi surse bulgare, greceşti şi sârbeşti. Lucrarea lui Moxa a fost publicată de Hasdeu în *Cuvente den bătrâni*, în 1878. Relatarea de către Moxa a bătăliei de la Rovine şi Nicopole va fi un izvor de inspiraţie pentru Eminescu în „Scrisoarea a III-a“.

Udrişte Năsturel (1596-1659) este un umanist cu o întinsă cultură clasică. Cumnat al lui Matei Basarab, domnitorul Ţării Româneşti, Năsturel este cel care a organizat şi a condus mişcarea culturală din epocă. A tradus şi a tipărit multe cărţi de factură religioasă, istorică şi literară. A tradus din latină în slavonă şi a tipărit (în 1647) lucrarea lui Thomas Kempis *Imitatio Christi* (operă de mare răspândire în Europa, cuprinzând epistole, dialoguri, rugăciuni şi cântece), iar din slavonă în româneşte a tradus romanul hagiografic *Varlaam şi Ioasaf* (1649), versiune creştină a vieţii lui Budha. A scris şi versuri „la stema ţării“, în slavoneşte.

Mitropolitul Varlaam (?-1657) este cea mai impunătoare personalitate culturală din perioada domniei lui Vasile Lupu în Moldova, alături de Grigore Ureche. Lucrarea sa epocală, *Carte românească de învăţătură* (cunoscută şi sub numele de *Cazania* lui Varlaam), tipărită la Iaşi în 1643, cuprinde predici şi texte religioase scrise într-o limbă de o expresivitate deosebită. Cartea va fi un izvor de inspiraţie pentru mulţi scriitori moderni. Destinată către „*toată seminţia românească pretutindere ce se află*“, lucrarea lui Varlaam va circula în tot spaţiul românesc, contribuind la unificarea limbii şi a spiritului românesc. Versurile omagiale pe care Varlaam le scrie la stema ţării sunt primele versuri culte în româneşte, dintre care cităm această analogie clasică dintre frământările sufleteşti şi zbuciumul mării: „*Valuri multe ridică furtuna pre mare/mai vârtos gândul omului întru lucru ce are/Nu atâta grija şi frica începutului/Cît grija şi primejdia sfârşitului*“. Spirit practic şi energic, Varlaam scrie şi tipăreşte la Târgovişte, în 1645, sprijinit şi de Udrişte Năsturel, lucrarea *Răspuns împotriva Catihismului calvinesc*, pentru a stăvili propaganda făcută de protestanţi (luterani şi calvinişti) în mediul românesc transilvan.

Dintre umaniştii saşi şi maghiari din Transilvania se cuvin menţionaţi în chip deosebit pentru activitatea lor culturală şi didactică: *Martin Opitz*, profesor la Alba Iulia între 1621-1622, autor al poemului *Zlatna*, în care descrie limba şi obiceiurile poporului român; *Apaczai Csere Janos* (1625-1659), profesor la Alba Iulia

şi la Cluj, cărturar de factură larg umanistă, autor al unei „Enciclopedii maghiare“ şi al unei lucrări intitulate „Mica logică maghiară“.

Grigore Ureche (1590-1647). Este primul mare cronicar român, un deschizător de drumuri, care scrie o istorie a Moldovei în limba română. Ureche se bazează pe o lungă tradiţie istoriografică, pe cronicile oficiale anonime, scrise în slavonă, încă din vremea lui Ştefan cel Mare, apoi pe cronicile călugărilor Macarie, Eftimie şi Azarie, pe care le foloseşte ca documente istorice şi ca sursă de inspiraţie. Ureche face însă un salt în maniera de a consemna şi descrie evenimentele prin efortul de a le sistematiza şi de a le explica printr-o abordare logică. *Letopiseţul său este un prim monument al scrisului românesc şi al istoriografiei noastre*. El inaugurează de fapt istoriografia naţională, istoria fiind văzută de el ca o disciplină fundamentală, ca „magistra vitae“.

Grigore Ureche este pentru cultura română prototipul „cronicarului“, cel care fixează evenimentele şi le descrie în termeni lapidari, de observaţie directă, într-o scriitură expresivă, ce impresionează prin forţa portretistică şi prin precizia detaliilor. Portretul psiihologic şi politic pe care Urecehe îl face lui Ştefan cel Mare este unul exemplar, esenţializat, ce ne aminteşte de retorica şi de modelul scriierilor antice. Ureche este şi cel care a susţinut convingător originea romană şi unitatea poporului român, precum şi latinitatea limbii române. Formula lui după care „*de la Râm ne tragem*“ va face carieră în istoria românească. Ureche sesizează situaţia geopolitică nefericită a Moldovei, afirmând că trecem mereu prin „cumplite vremi“, că ţara este aşezată „în calea tuturor răutăţilor“.

„Ajişderea şi limba noastră din multe limbi ieste adunată şi ne este amestecat graiul nostru cu al vecinilor de prinprejuri, măcară că de la Rîm ne tragem şi cu ale lor cuvinte ni-s amestecate. Cum se spune şi la predoslovia letopiseţului celui moldovenesc venind şi discălicând, din limbile lor s-au amestecat a noastră: de la rîmleni, cele ce zicem latină, pâine, ei zic panis, carne ei zic caro, găina ei zic galena, muierea, mulier, fămeia, femina, părinte, pater, al nostru, noster, şi altele multe din limba latinească, că de ne-am socoti pre amăruntul toate cuvintele le-am înţelege. (...)

(...) În ţara Ardealului nu locuiesc numai unguri, ce şi saşi peste samă de mulţi şi români peste tot locul, de mai multu-i ţara lăţită de români decât de unguri. (...) Rumânii, câţi se află lăcuitori la Ţara Ungurească şi la Ardeal şi la Maramoroşu, de la un loc sunt cu moldovenii şi toţi de la Rîm să trag.

Ieste ţara Ardealului plină de toată hrana câtă trebuieşte vieţii omeneşti, că pâine peste samă rodeşte multă, de niminiea nu o cumpără, ci tuturora prisoseşte, vin pretutinderea, nimărui nu-i lipseşte, miere multă şi bună, de care fac mied, aşa de bun“.[38]

Miron Costin (1633-1691). Este un cărturar cu vederi largi, pregătit în universităţile latine din Polonia (a urmat Colegiul Iezuit din Bar), unde a asimilat o vastă cultură umanistă şi clasică. El formulează clar necesitatea unei culturii naţionale, nu doar în planul istoriografiei, ci şi în plan educativ şi literar. Are o reprezentare nouă cu privire la însemnătatea istoriei şi a literaturii, ca expresii ale conştiinţei naţionale. Scriitor la nivelul timpului său, Costin a creat primul poem filosofic în limba română, intitulat *Viaţa lumii* (1672). Este îndemnat să scrie văzând neştiinţa românilor despre istoria lor, ca şi Ureche.

Dintr-o perpsectivă istorică amplă, dar şi cu un acut simţ critic asupra prezentului, Miron Costin aduce un elogiu epocii de stabilitate şi de construcţie culturală a lui Vasile Lupu, subliniind, printre altele, semnificaţia şi valoarea artistică a bisercicilor Trei Ierarhi şi Golia din Iaşi, edificii-simbol pentru o perioadă pe care el o apreciază în termeni superlativi: „Că de au fost cândva vremi fericite acestor părţi de lume, atuncea u fost“. După această epocă, spune cronicarul-filosof, ţara a mers „din scădere în scădere“, iar din a doua jumătate a secolului al XVII-lea „*cumplite vremi s-au început de atuncea*“,[39] perioadă grea, când „omul e supt vremi“, codificând astfel noile ameninţări ce planau asupra spaţiului românesc.

Conştient de însemnătatea culturii scrise şi de răspunderea scriitorului („*Eu voi da seamă de ale mele câte scriu*“), Costin duce mai departe letopiseţul lui Ureche, combate „basnele“ unor „scriitori străini“, imaginile false răspândite de aceştia despre originea poporului român, subliniind în mod apăsat unitatea limbii pe întreg teritoriul locuit de români. Inaugurează astfel cercetarea critică a izvoarelor, fiind conştient de importanţa pe care o are imaginea identitară promovată prin scrierile epocii. Urmărind textul predosloviei la lucrarea *De neamul moldovenilor* ne dăm seama de programul cultural pe care-l preconiza Costin şi de inaltul sentiment de răspundere naţională pe care-l avea.

„Începutul ţărilor acestora şi a neamului moldovenesc şi muntenesc şi câţi sunt şi în ţările ungureşti cu acest nume, români şi până astăzi, de unde sunt şi de ce seminţie, de când şi cum au descălecat aceste părţi de pământ, a scrie multă vreme la cumpănă au stătut sufletul nostru. Să

---

[38] *Antologia*..., pp. 40, 41.

[39] Miron Costin, *Opere, vol. I*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1965, p. 110.

înceapă osteneala aceasta, după atâta veci de la descălecatul țărilor cel dintâi de Traian, împăratul Rîmului, cu câteva sute de ani peste mie trecute, să sparie gândul. A lăsa iarăşi nescris, cu mare ocară înfundat neamul acesta de o seamă de scriitori, ieste inimii durere. Biruit-au gândul să mă apuc de această trudă, să scot lumii la vedere felul neamului (subl.ns.), din ce izvor şi seminție sunt lăcuitorii țării noastre, Moldovei şi Țării Munteneşti şi românii din țările ungureşti, cum s-au pomenit mai sus, că toți un neam şi odată descălicați sunt, de unde sunt veniți strămoşii lor pre aceste locuri, supt ce nume au fost întâi la descălecatul lor şi de când s-au deosebit şi au luat numele cest de acum, moldovean şi muntean, în ce parte de lume ieste Moldova, hotarele ei pân-unde au fost întâi, ce limbă țin şi pân-acum, cine au lăcuit mai înainte de noi pe acest pământ şi supt ce nume, scot la ştirea tuturor cari vor să ştie neamul țărilor acestora.

Dzice-va neştene: prea târziu ieste; după sutele de ani, cum să vor putea şti poveştile adevărate, de atâtea veacuri? Răspunz: lăsat-au puternicul Dumnezeu iscusită oglindă minții omeneşti, scrisoarea, dintre care, dacă va nevoi omul, cele trecute cu multe veacuri va putea şti şi oblici. (...) De aceste basne să dea seama ei şi de această ocară. Nici ieste şagă a scrie ocară veşnică unui neam, că scrisoarea ieste un lucru veşnic. Când ocărărsc într-o zi pe cineva, ieste greu a răbda; dară în veci? Eu voi da seama de ale mele, câte scriu.(...). Puternicul Dumnezeu, cinstite, iubite cetitorule, să-ți dăruiască, după aceste cumplite vremi anilor noştri, cândva şi mai slobode veacuri, întru care, pe lângă alte trebi, să aibi vreme şi cu cetitul cărților a face iscusită zăbavă, că nu ieste alta şi mai frumoasă şi mai de folos în toată viața omului zăbava decât cetitul cărților.(...). Aşa şi neamul acesta, de carele scriem, al țărilor acestora, numele vechiu şi mai drept este de român, adică râmlean, de la Roma. (...). Măcară dară că şi la istorii şi la graiul streinilor şi în-de-sine cu vreme, cu veacuri, cu primenele au şi dobândesc şi alte numere, iară acela carile ieste vechi nume stă întemeiat şi înrădăcinat: rumân. Cum vedem că, măcară că ne răspundem acum moldoveni, iară nu întrebăm: «ştii moldoveneşte?», ci «ştii româneşte?»“. [40]

Versuri din poemul *Viața lumii*:

A lumii cânt cu jale cumplită viiața,
Cu griji şi primejdii, cum ieste şi ața
Prea supțire şi-n scurtă vreme trăitoare
O, lume hicleană, lume înşelătoare.
Trec zilele ca umbra, ca umbra de vară;
Cele ce trec nu mai vin, nici să-ntorc iară.
Trece veacul desfrînat, trec ani cu roată,
Fug vremile ca umbra şi nici o poartă
A le opri nu poate. Trec toate prăvălite
Lucrurile lumii şi mai mult cumplite.
Şi ca apa în cursul său cum nu să opreşte,
Aşa cursul al lumii nu să conteneşte.
Fum şi umbră sînt toate, visuri şi părere.
Ce nu petrece lumea şi-n ce nu-i cădere?
Spuma mării şi nor supt cer trecători.
Ce e în lume să nu aibă nume muritor?

Nicolae Milescu Spătaru (1636-1708) este unul dintre cei mai mari învățați români ai timpului său, un erudit şi umanist de faimă europeană. A avut o viață plină de experiențe inedite, a călătorit în Occident şi în Orient, fapt care i-a prilejuit un contact direct cu ideile şi mişcările spirituale ale timpului şi i-a deschis orizontul cultural. A studiat la Academia grecească a Patriarhiei din Constantinopol, capitală în care a fost şi reprezentant diplomatic al domnitorilor moldoveni. *Milescu a realizat o primă traducere integrală a Bibliei în româneşte*, pe baza textului grecesc din ediția tipărită la Frankfurt în 1597, traducere pe care i-a încredințat-o lui Şerban Cantacuzino şi care va fi utilizată de frații Greceanu pentru desăvârşirea acestei lucrări şi tipărirea ei în 1688, cunoscută sub numele de *Biblia de la Bucureşti*. În această traducere, Milescu a intercalat şi un text atribuit lui Josphus Flavius, *Despre rațiunea dominantă* (*Despre singurul țiitorul gând*), text nerecunoscut de biserică, dar prețuit de Erasmus din Rotterdam.

Milescu Spătarul a călătorit în țările occidentale, la Berlin, Stockholm şi la Paris, ajungând şi la curtea Regelui Ludovic al XIV-lea. În 1669 publică la Paris o lucrare de teologie creştină, scrisă în latină. După multe peripeții, în 1671 ajunge la Moscova, unde va îndeplini diverse funcții în aparatul de stat, precum şi misiuni diplomatice, cea mai importantă fiind conducerea soliei țarului Rusiei în China (1675-1678). Experiența acestei călătorii este consemnată în lucrările sale geografice şi etnografice, scrise în limba rusă, grupate sub titlurile *Jurnal de călătorie în China* şi *Descrierea Chinei*, în care descrie cu un acut spirit de observație ținuturile, fauna, flora, apele, clima, resursele naturale, oamenii, obiceiurile şi practicile economice, precum şi protocolul de la curtea împăratului chinez. Opera sa de sinolog va fi prețuită ulterior de savanții occidentali ca un bogat izvor de informații.

---

[40] Miron Costin, *Opere, vol. II*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1965, pp. 9-13, 44-45.

Stolnicul Constantin Cantacuzino (1650-1716). Este o personalitate impunătoare a culturii române, un mare erudit, uimindu-şi contemporanii prin vastitatea cunoştinţelor sale. Studiile şi le-a făcut la Padova, călătorind mult în Europa şi asimilând ideile epocii. A fost „eminenţa cenuşie“ a epocii brâncoveneşti, iniţiator al multor reforme culturale, posesor şi al unei faimoase biblioteci. Pe lângă fondul de idei al cronicarilor, la el distingem preocupări teoretice, de filosofie a istoriei. Astfel, el elaborează o teorie a evoluţiei istorice, afirmând că formele sociale trec prin trei faze – apariţie, apogeu şi decădere. Extinde această idee, făcând din ea o lege generală de evoluţie a întregii realităţi, ceea ce dovedeşte că el opera cu un concept nou în mentalitatea epocii, conceptul de evoluţie, înţeles ca schimbare, nestatornicie a lucrurilor. De asemenea, el opera cu un alt concept important, fără a-i găsi echivalent românesc, acela de civilizaţie, pe care o înţelegea ca învăţătură, educaţie, conduită raţională, ştiinţă asupra naturii şi ştiinţă de carte. El pune în antiteză educaţia cu „barbaria“, vorbind de felul de a fi al „varavarului“, dominat de instincte, fără să respecte regulile şi „legile“. Susţine şi teza egalităţii naturale a oamenilor, fiind astfel şi un precursor al ideilor iluministe.

A scris o savantă şi bine informată *Istorie a Ţării Româneşti*, pe baza cercetării critice a izvoarelor istorice, şi a întocmit o hartă a acestei ţări, tipărită la Padova în 1700. Ideea unităţii naţionale dobândeşte la el, ca şi la Miron Costin şi Dimitrie Cantemir, un relief deosebit, fapt relevant pentru nivelul pe care-l atinsese conştiinţa naţională în pragul intrării românilor în epoca modernă.

> *„Iară noi într-alt chip de ai noştri şi de toţi câţi sunt rumâni, ţinem şi credem, adeverindu-ne din mai aleşii şi mai adevăriţii bătrâni istorici şi de alţii mai încoace, că valahii, cum le zic ei, iar noi, rumânii, suntem adevăraţi romani şi aleşi romani în credinţă şi în bărbăţie, din care Ulpie Traian i-au aşezat aici în urma lui Decheval, dupre ce de tot l-au supus şi l-au pierdut; (...) Însă rumânii înţeleg nu numai ceştia de aci, ci şi din Ardeal, care încă şi mai neaoşi sunt, şi moldovenii şi toţi câţi şi într-altă parte să află şi au această limbă, măcară fie şi cevaşi osebită în nişte cuvinte din amestecarea altor limbi, cum s-au zis mai sus, iară tot unii sunt. Ce dară pe aceşti, cum zic, tot romani îi ţinem, că toţi aceştia dintr-o fântână au izvorât şi cură.(...). Aşa dară şi în cele politice pricepem şi cunoaştem că nu-s stătătoare nici unele; ci şi avuţii se pierd, şi domnii să strică, şi împărăţii se mută şi să strămută; şi toate ca acestea, unii pierzând, alţii găsind, de la unii fugind, la alţii nemerind, orbul noroc, cum îi zic şi-l zugrăvesc. Şi iară una stricându-se şi pierind, alta făcându-se şi crescând, precum cetim şi semnele aievea, vedem toate şi cunoaştem de când este lumea câte domnii şi crăii, câte monarhii au fost, care din mici începături şi necunoscute, la câtă mărire şi putere au venit şi apoi dintr-atâta de mari, la câtă micşorare şi la câtă surpare şi stingere au sosit, cât unele nici nu mai ştiu şi nici să mai pomenesc. (...) Însă este a se mai şti că toate lucrurile câte sunt în lume au şi aceste trei stepene dupre ce să fac, adicăte urcarea, starea şi pogorârea, au cum le zic alţii adaugerea, starea şi plecarea“.*[41]

Ion Neculce (1672-1745). Continuă cronica lui Ureche şi Costin, în *Letopiseţul Ţării Moldovei*. Scriitor înzestrat cu darul povestirii şi cu un deosebit simţ al limbii, Neculce adaugă la cronica sa şi *O samă de cuvinte*, ce conţine 42 de legende populare, referitoare la istoria ţării. Scrierea sa are o valoare literară incontesabilă, utilizând cu măiestrie formele expresive ale limbii române, mai ales limba vie a poporului, din care a preluat numeroase sintagme, zicale, proverbe, legende şi observaţii de viaţă. Lucrarea sa a constituit un izvor de inspiraţie pentru mulţi scriitori români moderni.

Semnificaţia mişcării umaniste în cultura română

Cronicarii şi personalităţile de vârf ale culturii române din veacul al XVII-lea au realizat un salt spre modernitate, o sinteză între umanismul popular şi umanismul renascentist. Contribuţia lor este esenţială pentru formarea conştiinţei naţionale şi introducerea unor noi forme de expresie culturală. Au susţinut, cu instrumentele vremii lor, ideea originii romane şi a unităţii poporului român, latinitatea limbii noastre, necesitatea dezvoltării noastre în acord cu ideile veacului şi cu datele noastre etnopsihologice. Ei descoperă, pe diverse filiere, ideile şi orientările culturii occidentale. Este mediul spiritual în care s-a format conştiinţa de sine a poporului român. Au tradus cărţi religioase, dar şi de altă factură, contribuind substanţial la formarea limbii literare.

[41] *Istoria Ţării Româneşti,* apud, *Antologia...*, pp 60-61.

G. Călinescu a proiectat o viziune nouă asupra culturii române din secolele XVI-XVIII, afirmând că această cultură poate fi asemuită cu un bloc de marmură în care *„stau încă nenăscuţi Eminescu şi Creangă, Caragiale şi Sadoveanu"*. Umanismul militant, preţuirea acordată învăţăturii şi ştiinţei se completează cu ideea naţională, cu imperativul unităţii lingvistice şi spirituale, precum şi cu permanenta tendinţă de sincronizare cu orientările majore ale culturii europene. Din examenul acestei perioade culturale putem vedea care era nivelul de elaborare a conştiinţei naţionale, care era proiecţia autoidentitară a românilor, adică modul în care se văd ei înşişi, în literatura populară sau cultă, dar şi în lucrările de reflecţie politică, morală sau filosofică. Prin toate actele şi operele culturale din aceste secole, naţiunea română şi-a dobândit conştiinţa de sine, conştiinţa identităţii sale istorice şi spirituale. Zicându-şi „români", românii au păstrat nu numai amintirea imperiului, ci şi a Romei, ca centru spiritual de care aparţineau, deosebindu-se de alţii, de grupurile recent venite în spaţiul lor.

Românii dobândesc în secolele XVI-XVII o conştiinţă accentuată a identităţii lor, dar, în afară de ideea originii romane (ca origine comună şi sursă nobilă de legitimare), intelectualii de elită ai acestei perioade (cronicarii şi Cantermir) construiesc şi o conştiinţă critică, apăsat negativă, insistând asupra lucrurilor care ne „lipsesc" (mesajul lor era: „nu avem istorii, precum au alte popoare din jur", românii trăiesc „risipiţi" în cele trei ţării, „nu avem şcoli", nu avem „învăţătură", „ştiinţe şi arte frumoase" etc.). La toţi întâlnim o lamentaţie istorică pentru situaţia de „decădere" în care se afla poporului român. Această durere ia forma fatalismului istoric, asociată cu ideea vremelniciei, a trecerii timpului şi a nestatorniciei lucrurilor.

Lupta cu „basnele" şi consolidarea conştiinţei naţionale

Contribuţia fundamentală a cărturarilor ce aparţin mişcării umaniste româneşti consta în faptul că, prin activitatea lor variată (în plan istorigrafic, literar, religios, instituţional şi educativ), au pus bazele conştiinţei noastre naţionale moderne, au formulat şi codificat unele problemele şi teme capitale privind identitatea românilor şi orientarea lor geopolitică europeană. *Problema imaginii românilor, a modului în care sunt prezentaţi în scrierile epocii, reprezintă o temă fumdamentală pentru ei.* Este o mărturie a faptului că au conştientizat importanţa acestei imaginii pentru destinul modern al românilor şi au purtat o adevărată bătălie pentru restabilirea adevărului istoric în privinţa originii şi a identităţii româneşti, batălie ce a fost continuată de intelectualii din secolul XIX şi XX.[42] Din textele pe care ni le-au lăsat vedem că românii s-au denumit pe ei înşişi "români", păstrând amintirea locului de origine, prin care îşi legitimează şi acum identitatea. Această conştiinţă naţională se exprimă şi prin reacţia la deformările pe care le-a suferit imaginea românilor în textele epocii.

Imaginea românilor devine o problemă pentru intelectualii epocii umaniste în momentul în care ea este deformată şi prezentată în termeni negative din interese politice. Când cronica lui Grigore Ureche a fost alterată de Simion Dascălul, acest fapt a provocat o reacţie extrem de viguroasă la Miron Costin şi la alţii. Este lupta cu „basnele", cu imaginile deformate construite de istoricii vremii. Conform acestui „adaus", introdus de Simion Dascălul, după o cronică maghiară, românii s-ar trage dintr-un grup de „tâlhari" din temniţele Romei, daţi în subordinea craiului unguresc, care, cu ajutorul lor, îi scoate pe tătari din Ardeal. După acest eveniment, craiul unguresc îi aşază pe români în Maramureş, de unde ei vor întemeia apoi Moldova.

Semnificaţia negativă a acestui insert istoriografic nu a scăpat cărturarilor umanişti. Când au apărut românii în Ardeal, potrivit acestei legende? În sec. al XIII-lea, odată cu invazia tătarilor, şi sunt prezentaţi ca nişte „răufăcători". Este o proiecţie identitară negativă asupra românilor, care va fi exploatată masiv de istoriografia maghiară. Este „basna" cu care se luptă istoriografia română

[42] O reconstituire a acestei batălii imagologice, cu o bază documentară amplă şi aplicată, se află în cartea lui Mihai Ungheanu, *Românii şi „tâlharii Romei".Război religios – răazboi de imagine?,* Bucureşti, Editura Phoebus, 2005.

modernă, începând cu Miron Costin, Cantemir şi întreaga Şcoală Ardeleană.[43] Cronicarii vor intra într-o campanie de recucerire a adevărului istoric şi de reabilitare a imaginii românilor, bătălie ce va continua multă vreme în cultura română.

Mulţi exponenţi ai culturii române moderne se vor angaja în respingerea „basnelor“ care ne-au desfigurat imaginea, cu scopuri defăimătoare. De aici preocupările intense privind identitatea, de aici obsesia de a afirma valorile autentice prin care trebuie cunoscuţi românii în alte spaţii culturale. Cantemir pune la bătaie pentru a combate „basnele“ imensa lui ştiinţă de carte, acumulată din spaţii culturale vaste, precum şi prestigiul său de savant, recunoscut de cercurile occidentale. Cantemir sintetizează acumulările umaniştilor cronicari şi transmite învăţaţilor ardeleni această moştenire de idei şi teme. Autorul *Hronicului vechimii romano-moldo-vlahilor* foloseşte o mai bogată argumentaţie teoretică şi istorică, desfăşurată la alt nivel decât predecesorii săi. Cantemir, exemplu absolut, era un cărturar de cel mai înalt nivel, sincronizat cu dispozitivul intelectual al Europei culte. Cantemir reia tema identitară şi, lărgind sfera referinţelor, intră în polemică directă cu toţi falsificatorii de istorie şi de imagine (slavi, unguri, germani etc.), identificând şi motivaţia geopolitică a acestora. El scrie în româneşte, pentru ai săi, dar şi în limba latină, pentru elita intelectuală a Europei.

Deşi la începutul secolului al XVIII-lea istoria noastră este marcată de atâtea fracturi şi evenimente tragice (decapitarea lui Brâncoveanu şi blocarea „renaşterii“ culturale a epocii sale, destinul lui Cantemir, instaurarea fanarioţilor, dezbinarea religioasă din Transilvania etc.), cultura română reuşeşte să-şi asigure continuitatea temelor sale majore, deşi cu eforturi mereu reluate şi adesea într-un climat neprielnic construcţiei culturale durabile.

6. Dimitrie Cantemir (1673-1723)

Inorogul la „răscruce de vremuri“

Autor al unei opere extraordinare, elaborată în doar 50 de ani de viaţă, Dimitre Cantemir deschide seria personalităţilor enciclopedice în cultura română. Poliglot, istoric, scriitor, orientalist, filosof, om politic, Cantemir este unul dintre cei mai mari învăţaţi ai neamului românesc, bucurându-se încă din timpul vieţii de o faimă neobişnuită în mediile răsăritene şi în cele apusene.

Cantemir a avut o viaţa tumultuoasă, agitată şi plină de riscuri, fiind implicat în diverse combinaţii şi rivalităţi politice ale vremii. Într-un studiu inspirat, Blaga consideră că viaţa şi figura spirituală a principelui moldav pot fi puse sub simbolul atât de straniu al „unicornului“ (inorogului), „*fiinţă pe jumătate reală, pe jumătate de poveste şi legendă*“. În reprezentarea lui Blaga, viaţa lui Cantemir e „*o viaţă trăită la răscruce de vremuri, şi rezumă, prin profilul ei abrupt, prin peripeţiile ce o înalţă şi o sfâşie, un ansamblu de situaţii dintre cele mai dramatice ale istorie noastre*“.[44] El a primit o educaţie aleasă şi a asimilat o vastă ştiinţă de carte, cunoscând, în perioadele lungi trăite în afara ţării sale, oameni, locuri şi idei dintre cele mai diferite, care i-au deschis orizontul spiritual. A trăit mulţi ani la Constantinopol, în calitate de capuchehaie (ambasador al domnitorului Moldovei), studiind intens la Academia Patriarhiei Ortodoxe, unde a

[43] Pentru semnificaţiile acestei bătălii istoriografice, vezi studiul lui Mihai Ungheanu, *De la «românii tâlhari» la «Deşteaptă-te române»,* în vol. *Memorie socială şi identitate naţională*, Bucureşti, Editura INI, 1998, pp 47-80. Studiul lui Mihai Ungheanu este o inedită (şi singulară până acum) analiză imagologică a raporturilor dintre autoproiecţia identitară a românilor şi lunga serie de „basne“ şi deformări prin care românii au fost codificaţi negativ, începând din perioada cronicarilor până în secolul al XIX-lea.

[44] Lucian Blaga, *Dimitrie Cantemir*, în vol. Lucian Blaga, *Izvoade; Eseuri, conferinţe, articole*, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, p. 143.

intrat în contact cu învăţaţii timpului şi cu ambasadorii ţărilor occidentale. Se integrează în elita culturală atât de diversă a capitalei imperiale, unde studiază limbile antice şi orientale, filosofia, literatura şi noile curente din gândirea ştiinţifică.[45] Preocupările sale sunt însă extrem de diverse; printre altele, el studiază muzica turcească şi orientală, devine un compozitor şi interpret de faimă în Ţarigrad. Atît de bine ştia „*zice din tambură*“ încât „*îl chemau agii la ospeţele lor turceşti*“, după cum notează Neculce şi Nicolae Costin. Această experienţă îl îndeamnă să scrie şi un tratat de muzică turcească (*Cartea ştiinţei muzicii după felul literelor*), primul de acest fel, inventând şi un sistem original de notaţie muzică.

Pentru scurt timp obţine scaunul de domn al Moldovei, între 1710-1711, când încearcă să obţină independenţa ţării faţă de Poartă. După pierderea bătăliei de la Stănileşti,[46] îl urmează pe ţarul Petru cel Mare în Rusia, unde primeşte demnităţi de prim rang (consilier intim al ţarului, o întinsă moşie lângă Moscova). Cantemir îşi reia activitatea ştiinţifică şi dobândeşte prin lucrările sale un renume european. Recunoscut şi apreciat ca savant, a fost ales membru al Academiei de Ştiinţe din Berlin (1714). Însoţindu-l pe Petru I într-o campanie militară în Persia, în 1722, se îmbolnăveşte şi revine la moşia sa de la Dumitrovka, lângă Moscova, unde se stinge din viaţă înainte de a împlini 50 de ani. Fiul său, Antioh Cantemir, va deveni primul poet al literaturii ruse. Rămăşiţele pământeşi ale lui Dimitrie Cantemir au fost aduse în ţară în 1935 şi au fost îngropate la Biserica Trei-Ierarhi din Iaşi.

Pentru a-l situa pe Cantemir în epoca sa „învolburată“, Blaga ne aminteşte, în studiul citat, că principele moldav a fost contemporan cu epoca de strălucire a lui Ludovic al XIV-lea, cu regele Carol al XII, ce a dus la apogeu expansiunea Suediei, cu ţarul Petru cel Mare, reformatorul imperiului rus, cel cu care „*începe europenizarea conştientă a Rusiei*“. Este o epocă în care multe state europene ajung într-o stare de „agregare lichidă“, o epocă a „competiţiilor teritoriale“ şi a ambiţiilor absolutiste. Scurta domnie a lui Cantemir s-a soldat cu un rezultat dramatic: instaurarea domniilor fanariote în Moldova. Având în vedere răsturnările de situaţie pe care le-a parcurs prinţul moldav şi faptul că mai mult de jumătate din scurta lui viaţă a trăit pe meleaguri străine, fără a avea răgaz, linişte şi condiţii de adâncire a cercetărilor, este de mirare, spune Blaga, cum de a reuşit Cantemir să ne lase o operă literară, filosofică, istorică şi ştiinţifică atât de bogată.

Mai mult, în pofida anilor petrecuţi în străinătate şi a culturii cosmopolite pe care a asimilat-o, el şi-a păstrat sufletul românesc, astfel încât, şi atunci când scrie pentru străini despre geografia, istoria şi obiceiurile neamului său, el o face „*cu inima strânsă şi cu gândul înlăcrimat de a mai fi şi în acest chip de folos ţării sale*“. Însă, cum vom vedea, prinţul Cantemir nu abdică, nici în această întreprindere cu atâtea implicaţii afective şi naţionale, de la „norma obiectivităţii“, normă ştiinţifică pe care, printre primii teoreticieni, o pune în cumpănă explicită cu atitudinea de susţinere a ideii naţionale. Având în vedere aceste atitudini şi deschideri spirituale, pe care le ilustrează opera sa, Blaga conchide că, în condiţiile ce i-au fost hărăzite, personalitatea lui Dimitrie Cantemir „*rămâne o apariţie aproape improbabilă*“.

> *„Despre opera literară, filosofică, ştiinţifică, muzicologică, a lui Dimitrie Cantemir se poate susţine fără nici o exagerare că echivalează cu aceea a unei întregi societăţi literare şi ştiinţifice. O sută cinzeci de ani înainte de întemeierea Academiei Române, Dimitrie*

---

[45] Legăturile strânse pe care Cantemir le avea cu trimişii ţărilor occidentale la Constantinopol explică şi interesul său pentru anumite doctrine esoterice şi iniţiatice ale timpului. După unele informaţii vagi, este posibil ca Dimitrie Cantemir să fi fost coopatat „*într-un ordin spiritual secret, cel al rosicrucianilor care-şi aveau fără îndoială masoneria lor*“. Nu este exclus ca apartenenţa sa la ordinul de Rosa-Cruce să fi contat atunci cînd a fost ales membru al Academiei din Berlin. Vezi , Lucian Blaga, *studiul cit*. p. 160.

[46] În faţa turcilor învingători, ţarul l-a adăpostit în tabăra sa pe Cantemir. În timpul tratativelor de pace, turcii au cerut cu insistenţă să le fie predat prinţul Cantemir, pentru a-l judeca pentru „trădare“. Deşi se afla într-o situaţie defavorabilă, Petru cel Mare a refuzat categoric, afirmând: „*Mai bine cedez turcilor toată ţara mea până la Kursk, decât să predau pe prinţul care a jertfit toată vrednicia sa pentru mine; ceea ce se predă prin arme, prin arme se şi înapoiază, dar călcarea cuvântului dat nu se mai poate îndrepta*“.

Cantemir prefigurează, prin opera şi activitatea sa, această academie, constituindu-se oarecum în întâiul ei reprezentant simbolic".[47]

Sub raport spiritual, lumea occidentală se află sub pecetea barocului, caracterizată printr-o „*viziune dinamică despre lume şi viaţă*", o epocă „*a pasiunilor larg deslănţuite, a perspectivelor vaste*", tendinţă ce afectează şi lumea statică şi încremenită a bizantinismului. În viziunea lui Blaga, Cantemir, prin contradicţiile vieţii şi ale operei sale, exprimă tocmai această situaţia istorică de tranziţie. Trăitor în zona răsăriteană, cu imobilismul ei tradiţional, Cantemir ar fi un exponent spiritual al acestui bizantinism tulburat şi „mişcat" de viziunea dinamică a barocului occidental. Căutările spirituale, îndrăznelile politice, spiritul de aventură şi ideile noi pe care le formulează, precum şi eforturile sale de a ieşi din cadrele tradiţionale ale gândirii certifică această tensiune pusă pe seama lui Cantemir.

El reprezintă momentul de apogeu al mişcării noastre umaniste, un gânditor „luminat", interesat de noile curente şi idei raţionaliste, un deschizător de drumuri pentru epoca modernă. Cantemir este o personalitate de tip renascentist, cu preocupări intelectuale vaste, un cărturar de factură enciclopedică, o personalitate de sinteză a culturii române în pragul trecerii spre modernitate. El inaugurează un stil monumental în cultura română, ce poate fi recunoscut apoi în activitatea lui Heliade Rădulescu, Hasdeu, Iorga şi Mircea Eliade. Opera sa cuprinde scrieri de factură filosofică, literară, morală, istorică şi etnologică.

Opera lui Cantemir – lucrări, teme şi idei

Divanul sau gâlceava înţeleptului cu lumea sau giudeţul sufletului cu trupul este prima operă cu conţinut filosofic şi etic scrisă în româneşte şi tipărită la Iaşi în 1698. Ea a fost tradusă în greceşte de Ieremia Cacavela, profesorul de filosofie al lui Cantemir. Este un eseu filosofic, sub formă de dialog şi dezbatere, pe o temă curentă în epocă, aceea a conflictului dintre *materie şi spirit*, dintre *trup şi suflet*. Influenţat de tradiţia moralei creştine şi stoice, dar şi de curentele umaniste şi raţionaliste ale epocii sale, Cantemir problematizează tema şi pune în scenă, apelând la argumente livreşti, dar şi la cele oferite de experienţă, controversa clasică dintre *raţiune şi pasiune*, dintre idealul vieţii spirituale şi ispitele lumeşti. Ideea creştină a cumpătării şi a înţelepciunii este contrapusă concepţiei laic-hedoniste, cu argumente pro şi contra, într-o dezbatere dialectică. Deşertăciunea vieţii consumate în plăceri este pusă în cumpănă cu un înalt ideal spiritual şi moral. Soluţia pe care o întrevede autorul este împăcarea sufletului cu trupul, a înţelepciunii cu lumea. *Divanul* inaugurează meditaţia filosofică în limba română, dincolo de disputele strict religioase, prezente la Varlaam sau Milescu-Spătaru, iar efortul lui Cantemir de a găsi sau de a elabora o terminologie filosofică în limba română este demn de a fi apreciat. Cartea lui Cantemir a fost tradusă în arabă în 1705 şi s-a bucurat de o circulaţie intensă în lumea orientală, fiind foarte preţuită.

Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago (1700) – Imaginea de nezugrăvit a ştiinţei sacre. Este o lucrare de metafizică, sub influenţa gânditorilor creştini şi a celor antici, precum şi a lui Jan Baptist Van Helmont, un teozof şi medic flamand (1577-1644), autor care sintetiza tendinţele contradictorii ale epocii, amestecând teologia cu ştiinţele naturii. Sub aceste influenţe, Cantemir abordează problema cunoaşterii şi problema liberului arbitru, din perspectiva metafizicii ortodoxe, fundamentate de gânditorii patristici. Lumea este creaţia divinităţii, începând cu două elemente: apa, care dă naştere materiei terestre, prin fermenţi şi prin arhei, particule ce definesc speciile, şi aerul, din care sunt făcute corpurile cereşti. După crearea naturii, divinitatea nu mai intervine, decât incidental, în fenomenele naturale, care se desfăşoară apoi după o „ordine" proprie. „Ştiinţa sacră", singura autentică, nu se întemeiază nici pe raţiune, nici pe simţuri, ci pe revelaţie divină, fiind cunoaşterea originară, înainte de păcatul originar. „Raţiunea sensitivă" (raţiunea discursivă) şi logica sunt forme limitate de cunoaştere. Aristotelismul este respins aici de pe poziţiile filosofiei

[47] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 161.

creştine, dar în lucrările ulterioare Cantemir îşi va schimba atitudinea, disociind clar între ordinea divină şi cea naturală.

Semnificativ pentru noua orientare spirituală a lui Cantemir este conceptul de „*ordine a naturii*“, elaborat într-o viziune riguros deterministă, în care toate fenomenele naturale (inclusiv cele întâmplătoare) se produc conform unor cauze imanente (din care lipsesc cauzele finale, acestea fiind aplicabile numai activităţii umane). Lucrurile naturale parcurg, precum fiinţele biologice, o evoluţie ciclică, un cerc al naşterii, al creşterii şi al pieirii, lege pe care Cantemir o va extinde în alte lucrări şi asupra istoriei universale.

Micul compendiu de logică (1701). Este o lucrare scrisă în latină, sub formă de manual, un compediu inspirat de surse antice şi apusene. Lucrarea exprimă punctul de trecere al lui Cantemir spre o concepţie raţionalistă, neoaristotelică, recunoscând valoarea raţiunii şi a experienţei ca surse autentice ale cunoaşterii. Logica este calea ce decurge din „lumina naturală a raţiunii“, calea prin care omul poate cunoaşte lumea. Logica este numită acum „*o comoară a disciplinelor minţii lăsată de antichitate*“, iar Aristotel, părintele logicii, este numit acum „Filosoful“. În prefaţă la *Istoria ieroglifică,* Cantemir anunţă intenţia sa de a traduce *Logica* în româneşte, dar nu a mai ajuns să realizeze acest proiect.

Istoria ieroglifică (1705). Este capodopera literară a lui Cantemir, primul roman scris în limba română, cu o construcţie savantă, barocă, având o complexitate imagistică neobişnuită, ce merge de la observaţia realistă, directă, la portretul psihologic, satiric şi caricatural, până la mari viziuni cosmice şi apocaliptice. În cadrul unei cunoscute convenţii artistice, autorul înfăţişează sub formă alegorică lupta dintre ţara patrupedelor (Moldova, ţara Leului), ţara păsărilor (Muntenia, ţara Vulturului) şi ţara peştilor (Imperiul Otoman). Pornită din intenţia autorului de a travesti materia istorică şi uneltirile politice la care a fost martor în lumea fabuloasă a animalelor, lucrarea lui Cantemir devine o operă de ficţiune, ce se susţine prin „*invenţia verbală extraordinară*“ (G.Călinescu), prin complexitatea compoziţiei şi a intrigii, prin expresivitatea detaliilor şi a portretelor, prin forţa stilistică a unui poet ce îşi creează simultan universul imagistic, viziunea filosofică şi limbajul literar, bazându-se pe o tradiţie naţională ce număra puţine antecedente (cronicarii, cu Miron Costin în frunte, Dosoftei şi Varlaam, *Biblia de la Bucureşti* din 1688).

Trimiterile la conflictele politice ale timpului, mijlocite de simboluri animaliere şi de aluzii străvezii, ne permit să identificăm personaje contemporane autorului şi să recunoaştem în lupta dintre Inorog şi Corb, dincolo de cifrul metaforelor, conflictul dintre Cantemir şi Brâncoveanu. Sub regimul convenţiei literare ce asimilează fauna subumană cu lumea umană, agitată de instincte şi interese meschine, Cantemir realizează un foarte expresiv pamflet politic, satirizând conduita duplicitară şi lăcomia „animalelor mari“ (familia cantemireştilor s-a aflat permanent în conflict politic cu marea boierime), intrigile, răutatea şi perfidia oamenilor, vrajba politică, aroganţa domnilor şi rapacitatea agenţilor otomani. Imperiul Otoman este înfăţişat în *Istoria ieroglifică* drept „cetate a lăcomiei“, perspectivă critică ce anticipează atitudinea viitorului domn al Moldovei.

Cartea cuprinde şi pagini de meditaţie morală şi filosofică asupra condiţiei umane, într-un ton reflexiv şi adesea liric-elegiac. Operă a unui scriitor cultivat, cu înzestrări literare deosebite, *Istoria ieroglifică* este şi o transfigurare a experienţei de viaţă a autorului. Într-o perspectivă laică şi liberă de canoane, filosofia scolastică – pe care a încercat să o sistematizeze în *Sacrosanctae...* – este aici parodiată şi respinsă. Cantemir se înfăţişează pe sine sub figura fabuloasă a Inorogului, personaj meditativ, melancolic şi însingurat pe înălţimea munţilor, natură superioară ce nu-şi află locul în lumea de jos a mediocrităţii şi a decăderii morale, unde este atras de jocurile „cameleonului“.

După cum au observat numeroşi exegeţi, Cantemir anticipează aici tema romantică a geniului neînţeles, redimensionată la altă scară artistică în *Luceafărul* lui Eminescu. Lucrarea lui Cantemir este străbătută de unda unei sensibilităţi preromantice, cu motivul dominant al unei lumi aflate în declin. Prin ţesătura limbajul parabolic şi a imaginilor arborescente răzbat accentele unui lirism meditativ – ce îşi află echivalenţe expresive şi în muzicalitatea interioară a textului –, precum şi numeroase elemente folclorice şi viziuni ale naturii sălbatice, articulate într-o structură dramatică şi simfonică, pe diverse registre de simbolizare, în care amărăciunea reflecţiei critice şi viziunea escatologică se revarsă în fraze ce amintesc adesea de versetele biblice. Prin acest fond de

sensibilitate nouă, Cantemir prefigurează o serie de teme şi motive care vor fi dezvoltate de mişcarea romantică. Aceste elemente anticipatoare, născute în zorile istorismului modern, din meditaţia filosofică asupra schimbării şi a decăderii lumilor, sunt sintetizate astfel de Edgar Papu:

> *„Semnalăm, printre altele, caricatura şi pamfletul romantic în locul ironiei clasice, sentimentul naturii şi viziunea cosmică, indiciile fantasticului modern, melancolia şi însingurarea omului superior, titanismul prăbuşirilor de lumi, marea decepţie cuprinsă într-un anticipat Weltschmerz, trăirea istoriei, revelate spiritului omenesc într-un moment de declin, bogăţia elementului folcloric, factorul sugestiv, precum şi acea muzicalitate bazată pe sensibilitatea unui poet care era şi compozitor".*[48]

Istoria ieroglifică este una dintre cărţile fundamentale ale culturii române, o operă de o originalitate incontestabilă, frapantă prin nivelul înalt de expresivitate literară şi prin orizontul nou al viziunii, în raport cu tradiţia autohtonă, dar şi cu experienţele artistice europene ale timpului. Ea exprimă personalitatea complexă a lui Cantemir, în care se îmbină vocaţia şi înzestrarea de excepţie a scriitorului, viziunea amplă a istoricului şi reflecţia critică a filosofului şi a omului politic. Monument al culturii române în epoca de trecere spre modernitate, *Istoria ieroglifică* este totodată şi un document ce atestă nivelul înalt pe care l-a atins limba literară şi cultura română în pragul „Epocii Luminilor".

Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae este lucrarea istorică fundamentală a lui Cantemir, scrisă între anii 1714-1716. A fost tipărită în engleză în 1735, în franceză în 1743, în germană în 1745. *Istoria creşterii şi descreşterii Imperiului Otoman* a fost multă vreme principala sursă de informare a Occidentului asupra istoriei turceşti şi a lumii orientale, făcând din Cantemir un autor de renume european. Înainte de Giambattisto Vico (cu lucrarea sa *Principii ale filosofiei istoriei*, din 1725) şi de Montesquieu (*Consideraţii privind cauzele măririi romanilor şi a decăderii lor*, din 1734), Cantemir enunţă, încă din titlu, *ideea evoluţiei ciclice a imperiilor şi a formelor politice*. Cantemir face saltul de la consemnarea faptelor, în stilul cronicarilor, la *o istorie explicativă, scrisă în spirit modern* (metodă critică de comparare a izvoarelor, analiza tuturor componentelor societăţii – viaţă politică, instituţii militare, religioase şi administrative, credinţe sociale, mentalităţi, cultură, ocupaţii sociale etc.). În prefaţa lucrării sale *Istoria lui Carol al XII-lea*, Voltaire menţionează elogios opera lui Cantemir, ca una ce relatează cu obiectivitate faptele istorice, în contrast cu o seamă de istorici care au răspândit tot felul de poveşti şi închipuiri interesate despre lumea împărăţiei turceşti. „*Consultaţi adevăratele anale turceşti, adunate de prinţul Cantemir, şi veţi vedea cât de ridicole sunt toate aceste minciuni*" – spunea Voltaire.

Monarhiarum physica examinatio (1714) este o valoroasă schiţă de filosofie a istoriei, în care Cantemir se exprimă ca un adept al noilor viziuni raţionaliste şi deterministe, explicând fenomenele istorice prin „*ordinea naturală şi raţională*".

Descriptio Moldaviae (1716) este o capodoperă a literaturii noastre istorice şi politice, o lucrare complexă de geografie, etnologie şi de sociologie politică, am putea spune azi. Scrisă în limba latină, lucrarea este destinată mediilor intelectuale occidentale, cu scopul de a le informa cu privire la istoria, limba şi situaţia poporului român, aspecte despre care, cum spune învăţatul Cantemir, „*nimeni sau numai puţini străini au o imagine adevărată*".

Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor, lucrarea scrisă între anii 1717-1723, reprezintă versiunea românească, făcută de Cantemir, a unei alte lucrări, concepute de autor în latină, *Historia Moldo-Vlachica,* tot la solicitarea Academiei din Berlin. Nu s-a păstrat decât versiunea românească a acestei lucrări, realizată de Cantemir în ultimii ani ai vieţii sale, considerând că „*păcat va fi de lucrurile noastre deciia înainte mai mult străinii decât ai noştri să ştie*", după cum spune în introducere.

Deşi neterminată, *Hronicul* este cea mai erudită lucrare a lui Cantemir, în care autorul a avut ambiţia de a elabora o istorie completă a românilor, din toate provinciile, de la cucerirea romană până în zilele sale. Distincţia dintre teologie şi ştiinţă ia aici o formă radicală. Istoria este domeniul

[48] Edgar Papu, *Din clasicii noştri*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1977, p. 48.

cercetării raţionale şi critice, nu al credinţei şi al dogmelor. Pe teren religios, în buna tradiţie a lui Ioan Damaschin, Cantemir consideră că adevărurile revelate ale dogmei se sprijină pe credinţă, iar raţiunea are doar rolul de a explica înţelesul dogmei şi de a critica abaterile de sensul ei primar. Dar istoria se bazează pe „dovezi" şi argumente raţionale, probate prin documente, izvoare şi fapte. Despărţirea cercetării raţionale de scolastică, a ştiinţei de teologie îl ajută pe Cantemir să formuleze în deplină libertate *criteriile unei autentice analize istorice*, prin care anticipează principiile metodologiei critice în istoriografie. El stabileşte şi unele „canoane" şi reguli pe care trebuie să le respecte istoricul, reguli ce şochează prin modernitatea lor (izvoarele contemporane faptelor cercetate sunt mai importante decât cele ulterioare; consemnările străine sunt relevante pentru modul în care sunt privite din afară faptele unui popor; „tăcerea" izvoarelor scrise despre un fapt sau un popor nu adevereşte nici existenţa, nici neexistenţa acelui fapt; toate documentele trebuie cercetate critic, comparate şi interpretate cu bunăcredinţă). Lucrarea, elaborată pe baza unui vast material informativ (Cantemir se referă la peste 150 de izvoare latine, greceşti, bizantine, slavone, polone, la numeroase inscripţii şi vestigii arheologice), susţine originea romanică a poporului român şi a limbii sale, continuitatea sa pe teritoriul vechii Dacii, cu argumentele pe care autorul le avea la dispoziţie. Într-o manieră comparativă, modernă, Cantemir plasează istoria românilor într-un context universal, nu local.

Sistema religiei mahomedane este o altă lucrare de erudiţie a lui Cantemir, scrisă iniţial în latină (între 1718-1719), tradusă apoi în rusă şi tipărită la Petersburg în 1722. Deşi este un apărător fervent al credinţei ortodoxe şi un adversar al Imperiului Otoman, el descrie comprehensiv şi apreciativ cultura popoarelor musulmane, pe care o cunoştea din experienţa sa de viaţă, elogiind arta, literatura, muzica şi codul moral al acestor popoare.

Concepţia filosofică a lui Cantemir

Prin natura problemelor abordate, prin bogăţia informaţiilor şi a referinţelor culturale, prin amplitudinea analizelor filosofice şi prin receptivitatea arătată noilor idei, opera lui Cantemir se integrează mişcărilor spirituale reformatoare din vremea sa. În spaţiul românesc, el este un precursor în disciplinele istorice, în literatură, filosofia istoriei, etnografie, orientalistică. Dacă în *Sacrosancte*, lucrare de tinereţe, Cantemir îşi permite puţine abateri şi îndrăzneli faţă de tradiţia patristică şi învăţătura ortodoxă oficială, în lucrările istorice de maturitate el este mai aproape de noile reprezentări şi viziuni asupra omului, ce se deschideau în gândirea occidentală. Există, spune Blaga, o discrepanţă între „*subtilităţile de ultim rafinament*" ale lui Cantemir atunci când abordează chestiuni filosofice fundamentale şi aprecierile nesigure, de o anumită „naivitate", când încearcă să explice fenomenele naturale. În zona de substrat a gândirii lui Cantemir se confruntă „*naturalismul calitativ, de orientare mistică, şi naturalismul de orientare matematică-experimentală*", ultimul afirmat în spaţiul occidental de Galilei, Descartes, Newton. Conflictul între cele două viziuni nu era încă hotărât la 1700, când multe reminiscenţe metafizice subzistau în gândirea lui Newton şi Leibniz, iar filosofii romantici germani, un Schelling, de pildă, îşi ridicau şi peste o sută de ani marile lor construcţii speculative pe temeiul acestui naturalism mistic.

Datorită mediului intelectual în care a trăit, Cantemir nu avea cum să asimileze „noua ştiinţă" a naturii, cu metodele ei matematizate şi cu apelul la experienţă, deşi avea unele cunoştinţe vagi asupra ei. Dar, perspectiva filosofică raţionalistă din ultimele sale lucrări ne arată că el se îndrepta spre o asemenea viziune, care începuse să domine „spiritul timpului". Astfel încât, concluzia formulată de Blaga, după examenul făcut operei lui Cantemir, ni se pare pertinentă. În complexul stratificat al gândirii sale, cu trasee variate şi cu disponibilitatea sa de a cuprinde enciclopedic sfera cunoaşterii, putem descoperi, aşadar, „*patrimoniul de aur al spiritului bizantin, oareşicare balast medieval fără îndoială, dar şi atâtea gânduri ce devansează uneori chiar «luminismul»*".[49]

[49] *Ibidem*, p. 150.

Sintetizând temele predilecte ale gândirii sale şi soluțiile pe care le-a avansat, putem ajunge la câteva trăsături dominante ale viziunii sale filosofice.

1. Raționalismul moderat, împăcarea dintre rațiune şi credință. Este tema cea mai frecventă în opera lui Cantemir, expresie a vremii sale „de răscruce". În *Sacrosancte* respinge teoria neoaristotelică a dublului adevăr, susținută în epocă de Teofil Coridaleu, dezvoltând o amplă teorie privitoare la *limitele* cunoaşterii umane, a cunoaşterii întemeiate pe simțuri şi pe metodele strict raționale. Apoi, sub influența gânditorilor arabi Averoes şi Avicena, *acceptă teoria dublului adevăr* şi părăseşte ideea unei ştiințe sacre unitare. Cantemir este un gânditor contradictoriu, dar are ca dominante, mai ales în ultimele lucrări, spiritul raționalist şi preluarea filoanelor neoaristotelice ale filosofiei bizantine.

2. Dualismul ontologic şi gnoseologic. Cantemir vrea să împace domeniile, în spiritul raționalismului ortodox, fără a respinge dogmele religioase prin examen rațional. El consideră că putem vorbi de *două tipuri de existență, de două forme de cunoaştere, de două abordări ale lumii şi de două tipuri de determinisme.* El separă domeniile: Dumnezeu/natură, teologie/filosofie, religie/ştiințe ale naturii. Această nouă viziune apare limpede în *Istoria ieroglifică,* în *Monarchiarum* şi în alte lucrări.

- În ştiință şi filosofie avem o cunoaştere prin simțuri şi o cunoaştere rațională a faptelor naturale, acest tip de cunoaştere fiind bazat pe experiență şi pe demonstrația rațională.
- În metafizică şi teologie avem de a face cu credințe, cu o cunoaştere prin revelație. Dogmele nu sunt accesibile rațiunii umane, care poate doar explicita aproximativ înțelesurile lor.

Cantemir nu merge până la ideea de a susține autonomia şi suveranitatea rațiunii, de a o opune frontal credinței. El se situează pe poziția unui raționalism moderat, în care rațiunea şi credința, divinitatea şi lumea coexistă în chip armonios.

Texte din *Istoria ieroglifică*:

> *„Că precum toată ştiința din povața simțirilor să află, toată lumea ştie, căci nu orbul, ce cel cu ochi giudecă de văpsele, şi cel cu urechi, iară nu cel surd, alege frumusețea şi dulceața viersului. (...)*
>
> *Căci experiența şi ispita (încercarea) lucrului mai adevărată poate fi decât toată socoteala minții, şi argumenturile arătării de față mai tari sunt decât toate chitelele (chibzuielile) (...)*
>
> *Că unde pravila în silă şi în tărie, iară nu în bună socoteală şi dreptate să sprijineşte, acolo nici o ascultare a supuşilor trebuitoare nu ieste. (...)*
>
> *Că sfatul carile poate da săracul învățat şi înțelept toți împărații nebuni şi neispitiți nu-l pot nemeri. Că ştiința înțelepciunii nu în scaunele trufaşe şi înalte, ce în capetele plecate şi învățate lăcuieşte. (...)*
>
> *Căci semnul înțelepciunii ieste ca din cele vădzute sau audzite cele nevădzute şi neaudzite a adulmăca, şi viitoarele din cele trecute a giudeca. (...)*
>
> *Că des şi de multe ori la muritori să vede putemicul nebun în fruntea sfaturilor, iară săracul înțelept denafara pragurilor. (...)*
>
> *Că din fire cele supt lună aşe s-au orânduit, ca unele după altele să urmeze, şi când unele mor, altele să învie şi simpathia şi antipathia dintr-însele să nu lipsască (...)*

Deschideri spre raționalism şi modernitate

Concepția lui Cantemir cunoaşte o evoluție spre raționalism şi determinism, încă din lucrarea sa de logică, din 1701, tendință ce se va accentua în lucrările ulterioare. Această orientare este vizibilă încă din *Istoria ieroglifică*, dar noua perspectivă filosofică este formulată în operele scrise după 1714, anul elaborării lucrării *Monarhiarum physica examinatio,* un studiu de filosofie a istoriei, care defineşte sintetic poziția de principiu a lui Cantemir în cele mai controversate probleme spirituale ale timpului. Manuscrisul lucrării a fost descoperit abia în 1950. *Interpretarea naturală a monarhiilor* este o lucrare de filosofie politică proiectată pe fundalul unei filosofii a

istoriei. El este conştient de necesitatea de a elabora istoria ca disciplină sub semnul *obiectivităţii ştiinţifice*. Mai mult, afirmă rostul istoriei ca formă de cunoaştere a trecutului şi ca factor modelator al conştiinţei naţionale.

Cantemir nu se detaşează radical de viziunea creaţionistă, dar construieşte paralel o viziune deterministă şi raţionalistă asupra naturii şi societăţii. Alături de determinismul divin, avem un determinism natural pentru cele lumeşti. Lumea este guvernată de legi, lucrurile derivate din acţiunea acestor legi, spre deosebire de cele întâmplătoare, pot fi prevăzute şi explicate. Autorul elaborează teze şi „legi“ ale evoluţiei universale, precum este teza „creşterii şi descreşterii“, prin care interpretează istoria imperiului otoman şi istoria Moldovei. *Gândirea sa evoluează de la interpretările teologice spre abordările deterministe, spre neoaristotelism şi raţionalism.*

Găsim în acest text o atitudine critică faţă de organizarea politică a timpului său. Criteriile sociale şi istorice sunt amestecate cu percepţii şi interese subiective. Cantemir elaborează teoria unei evoluţii ciclice a fenomenelor naturale, deci şi a celor istorice, care trec prin trei stadii, de la apariţie la apogeu şi la descreştere. Cunoaşterea începuturilor este esenţială şi din ea se pot cunoaşte, prin deducţie raţională, stadiile următoare.

Cele trei trepte universale apar şi în filosofia antică, la Platon şi la Polybios, apoi, în epoca modernă, la Vico şi la Stolnicul Cantacuzino, cu cele „*trei stepene*“. Treptele evoluţiei se înscriu într-o mişcare în cerc, iar ciclurile de dezvoltare au şi o expresie geografică, parcurgând un traseu de la răsărit la sud, apoi spre vest, pentru a se împlini în monarhia nordică a lui Petru cel Mare. Ideea valoroasă este aceea că monarhiile sunt fenomene istorice naturale, deci pot fi cunoscute pe cale raţională. Ele au o mişcare sub forma unei roţi, în succesiunea poziţiei mondiale a monarhiilor, urmând acum ridicarea celei de nord. Schema medievală după care ar exista patru monarhii universale este interpretată „raţional“ de Cantemir, potrivit „filosofiei fizice“, aplicând istoriei categoriile naturfilosofiei. Toată teoria are o finalitatea politică: lipsa de legitimitate ontologică şi naturală a Imperiului Otoman care trebuie eliminat.

Cantemir elaborează *o viziune deterministă asupra istoriei.* În lucrările sale de istorie găsim două idei ce ni-l arată pe Cantemir racordat la concepţiile filosofice ale epocii: *ideea unei ordini necesare a naturii şi ideea că această ordine este raţională şi inteligibilă pentru raţiunea umană.* Poziţia teoretică a lui Cantemir este compatibilă cu noua concepţie raţionalistă şi deterministă, elaborată sub influenţa noilor ştiinţe ale naturii. Natural şi raţional sunt termeni sinonimi în textul lui Cantemir. Pecetea raţionalismului modern este evidentă. Pentru Cantemir, ca şi pentru teoreticienii noului model ştiinţific, D-zeu şi natura sunt două realităţi ontologice diferite, care solicită două forme de cunoaştere. Poziţia sa este apropiată de concepţiile deiste: Dumnezeu creează natura, dar apoi natura se conduce după legile ei proprii. Ataşat încă de viziunea tradiţională, Cantemir vorbeşte de „*ordinea prevăzătoare a naturii*“, de „*ideea*“, de „*planul naturii*“, teză de nuanţă finalistă, dar el insistă asupra ideii de ordine şi de „*lege a naturii*“, vorbind de o „*ordine naturală neîntreruptă*“, pe care natura nu o încalcă niciodată.

Această ordine legică este şi una logică, raţională; fenomenele naturale nu pot depăşi cadrul acestei ordini legice. Dacă în această desfăşurarea istorică apar fenomene întâmplătoare, ele trebuie privite ca monstruozităţi, accidente, abateri, ca fenomene care „încalcă“ legea şi ordinea naturii. În această situaţie se află „*groaznicul imperiu al otomanilor*“, de care „*legea naturii se înfioară*“, fiind un „*avorton*“, un monstru istoric, fără legitimitate ontologică şi istorică.

Descrierea Moldovei – o sinteză istorică, etnologică şi politică

Lucrarea *Descriptio Moldaviae* a fost scrisă de Cantemir în 1716, la cererea Academiei din Berlin, care l-a ales ca membru al ei în semn de preţuire pentru vastele sale cunoştinţe. Scrisă în latină, lucrarea este tradusă în germană abia în 1769. Prima traducere în româneşte apare în 1825, făcută de Vasile Vârnav, apoi, în 1872, apare o nouă traducere a lui Alexandru Papiu Ilarian şi Iosif Hodoş. Alte traduceri, din secolul XX, aparţin lui Petre Pandrea şi Gh. Guţu. Lucrarea era menită

să furnizeze lumii occidentale informaţii despre români şi despre Moldova. Cantemir realizează o imagine globală şi extrem de documentată asupra Moldovei, explicând evoluţia acestui stat printr-o multitudine de factori sociali, istorici, politici, religioşi, culturali etc.

În *Descrierea Moldovei* el realizează, cu mijloacele ştiinţifice de care dispunea, o adevărată „monografie" sociologică, politică şi etnografică a Moldovei şi a stării sociale în care se afla poporul român la 1700. El procedează ca un antropolog modern, care îşi asumă sarcina de a face o radiografie totală a unei societăţi, îmbinând observaţia participativă şi detaşarea critică. Este o „anchetă" istorică, sociologică, etnologică şi politică foarte cuprinzătoare, ce conţine „rubrici" semnificative: structuri politice, organizare instituţională, administrativă şi militară, protocolul diplomatic, situaţia geopolitică a ţării, conduite sociale, grupuri şi interese economice, credinţe şi viziuni populare, mentalităţi şi atitudini (cu exemplificări şi observaţii extrem de percutante), organizarea bisericii, obiceiuri, ceremonii sociale etc.

Descrierea Moldovei este cea mai completă prezentare a structurilor medievale din spaţiul românesc, o lucrare de sociologie politică, am spune azi, în care autorul corelează politicul cu alte domenii ale socialului. Lucrarea este şi una de critică socială, de angajare personală în scopuri înalt pedagogice, atitudine prin care Cantemir apare drept un reformator social. Cartea cuprinde trei părţi:

1. Partea geografică se referă la cucerirea Daciei de către romani şi la geneza românilor ca popor, apoi la întemeierea Moldovei ca stat, la aşezarea ei geografică (vecini, hotare), oferind numeroase date despre relief, ape, floră, faună, resurse şi bogăţii, oraşe etc. Imaginea Moldovei este aceea a unui ţinut binecuvântat de Dumnezeu cu toate darurile şi frumuseţile naturii. Cantemir întocmeşte şi o primă hartă a Moldovei.

2. Partea politică tratează organizarea politică, juridică şi administrativă, alegerea domnului şi puterea sa, relaţiile cu boierimea, starea socială, organizarea militară, ducerea războiului, legile ţării şi instanţele judecătoreşti, veniturile Moldovei şi tributul către Poartă, protocolul de la curţile domneşti, la înscăunarea domnului, diverse obiceiuri populare.

3. Partea a treia se referă la credinţa religioasă şi la organizarea bisericii, la limbă, scriere şi starea învăţământului. După ce explică împrejurările istorice în care s-a răspândit creştinismul în spaţiul Daciei şi motivele pentru care, în urma schismei religioase, românii au rămas ataşaţi de „*credinţa cea adevărată*", ortodoxă, adoptând ierarhia instituţională a acestei biserici, Cantemir menţionează şi prezenţa bisericii catolice în spaţiul românesc, precum şi tensiunile sporadice dintre cele două biserici, subliniind implicaţiile lor culturale şi politice.

Utilizînd un amplu set de argumente istorice, lingvistice şi etnografice, Cantemir susţine teza privind latinitatea limbii române, originea romană a poporului român şi continuitatea sa istorică pe tot teritoriul vechii Dacii. El afirmă că înainte de Concilul de la Florenţa (1439), moldovenii „*foloseau litere latineşti, după pilda tuturor celorlalte neamuri al căror grai se trage din cel roman*". După versiunea lui Cantemir, datorită reacţiei puternice a centrului ortodox de la Constantinopol, un mitropolit al Moldovei, „*cu numele Theoctist – diacon al lui Marcu din Efes, bulgar de neam, ca să stârpească aluatul papiştaşilor din biserica moldovenească şi să taie celor tineri prilejul de a citi vicleşugurile papistaşilor – l-a sfătuit pe Alexandru cel Bun să izgonească din ţară nu numai pe oamenii de altă lege, ci şi literele latineşti şi să pună în locul lor pe cele slavoneşti. Cu această râvnă prea mare şi nepotrivită, el a ajuns ctitorul cel dintâi al barbariei în care este împotmolită astăzi Moldova*".[50] După cum rezultă din această severă apreciere, Cantemir, deşi este un susţinător al ortodoxiei, deplânge faptul că românii s-au rupt de tradiţia latină în privinţa scrisului şi a „învăţăturii", punând starea jalnică a ţării pe seama limbii slavone care a fost impusă clerului şi culturii oficiale.

Iată-l pe Cantemir promotor al latinismului, adept al întoarcerii la grafia latină şi la sursele implicite ale culturii de factură latină, program pe care-l va urma Şcoala Ardeleană. De aceea, el menţionează, ca un semn de „luminare", traducerea cărţilor religioase în româneşte, precum şi faptul că în şcolile înfiinţate de Vasile Lupu (la Trei Ierarhi) şi de Şerban Cantacuzino lecţiile erau

[50] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. de Petre Pandrea, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 257.

predate nu numai în slavonă, ci şi în limbile greacă şi latină. Temele specifice luminismului sunt prezente în textul lui Cantemir, uneori putând fi reperate şi la nivelul expresiei şi al termenilor utilizaţi, precum este şi antiteza barbarie/luminare (=ştiinţă, învăţătură). Astfel, un alt semn că Moldova *„a început să se trezească şi să vină iarăşi cu încetul la lumină din adâncul întuneric al barbariei ce se întinsese asupra ţării“*[51] („barbarie“ echivalentă cu perioada de dominaţie a culturii slavone, după cum rezultă din text) constă în faptul că, *„în veacul din urmă“* (secolul al XVII-lea, deci), la şcolile din Polonia au ajuns *„şi câţiva moldoveni să înveţe limba latină şi alte ştiinţe“*, iar *„în această treabă vrednică de laudă unul Miron (Costin) le-a luat înainte pilda sa“*, ajungând astfel *„cel mai bun cronicar pe care l-au avut moldovenii“* (subl. ns.).

Descrierea Moldovei este o lucrare în care se îmbină magistral două calităţi ale autorului: *spiritul ştiinţific şi înzestrarea literară*. Scrisă într-un stil sobru şi neutru, ce ţine la relatarea nealterată a faptelor, în maniera tratatelor academice, lucrarea cuprinde şi numeroase pasaje de o certă valoare artistică, prin forţa evocării istorice, a observaţiei sociale şi a detaliului expresiv. De multe ori autorul alternează descrierea realităţilor cu invocarea unor elemente mitice şi fabuloase, preluate din fondul de credinţe populare.

Apreciată de istoricul P. P. Panaitescu drept *„cea dintâi scriere ştiinţifică a unui român“*, lucrarea lui Cantemir îşi impune valoarea ştiinţifică nu numai prin bogăţia de informaţii istorice, geografice şi politice, dar şi prin faptul că este *primul studiu de etnografie şi etnopsihologie aplicat asupra poporului român*. Cantemir înfăţişează într-un mod foarte expresiv credinţele înrădăcinate în tradiţia populară, obiceiurile şi practicile artistice, precum şi obiceiuri de nuntă şi înmormântare, alte date etnografice de un interes deosebit. El face astfel un inventar extrem de sugestiv al culturii populare, descriind un material etnografic foarte divers. El consemnează legende, tradiţii din vechime, proverbe, oraţii de nuntă, descrie sărbătorile tradiţionale, folclorul muzical, dansul popular, hora şi căluşarii, obiceiuri calendaristice (drăgaica), credinţe şi superstiţii (paparudele, ursitoarele, zânele, zburătorul etc.), diverse practici magice (descântecul, farmecul etc.). Lucrarea lui Cantemir este construită pe *două antiteze,* ce vor reveni adesea şi sub pana altor teoreticieni ce au interpretat fenomenul românesc:

- bogăţia şi frumuseţea naturii în constrast cu situaţia economică şi politică deplorabilă;
- trecutul exemplar şi prezentul decăzut.

Tema dominantă a cărţii este tocmai starea „jalnică“ a Moldovei, dovedind acuta conştiinţă critică şi nefericită a autorului. Ţara a fost subjugată cu totul de Imperiul Otoman şi adusă la ruină economică. Turcii, în nepotolita lor lăcomie, au „ruinat“ ţara, „au pustiit“ vechile cetăţi, au secătuit resursele şi vistieria ţării. Imaginea Moldovei din timpul lui Cantemir dobândeşte relief *prin contrast cu epoca de glorie a lui Ştefan cel Mare*: ţara era odinioară puternică şi temută, dar a „decăzut“ în ultimele două secole în toate privinţele. Marea boierime, divizată şi ea în „partide“ rivale, obligată să obţină „bunăvoinţa“ Porţii pentru un domnitor acceptat de ea, a înăsprit mereu „jugul“ dărilor *„pe pielea sărmanilor moldoveni“*. În aceste condiţii, ţăranii moldoveni au ajuns *„cei mai nenorociţi ţărani din lume“*, iar *„lipsa şi sărăcia cresc din zi în zi“*. Cantemir vede în decăderea situaţiei economice a ţăranilor un semn al decăderii ţării. Operând cu date pe care le cunoştea direct, Cantemir spune că de la 1500 la 1700 tributul către Poartă a crescut de la 4. 000 de galbeni la 65. 000 de taleri împărăteşti, în timp ce veniturile ţării au scăzut catastrofal. *„Moldova a căzut într-o sărăcie şi ticăloşie aşa de mare încât abia se mai scoate a şasea parte din veniturile de odinioară.“*

Stăpânirea turcească apare în culori apocaliptice. În consecinţă, numai redobândirea independenţei faţă de Poarta Otomană poate scoate ţara din această situaţie. Cantemir vrea să justifice necesitatea de a scoate ţara din această groaznică robie, dorind să creeze un curent de simpatie pentru Moldova în cercurile occidentale, cu scopul de a obţine sprijin în lupta antiotomană. Tabloul regresiunii sociale şi economice este completat de Cantemir cu elemente privind decăderea militară, politică şi adminstrativă a ţării. Corupţia şi nepotismul subminează eficienţa administraţiei. Funcţionarii superiori îşi obţin posturile *„prin mijlocirea rudelor“*, fără a se

[51] *Ibidem*, p. 259.

ține seama de merit, astfel că dregătoriile sunt ocupate de „*oameni plini de trufie, semeți, îndărătnici şi care nu numai că nu se pricep cum să se descurce în trebile țării, dar le lipsesc şi năravurile bune*“. Dar cauza cea mai importantă a decăderii țării rezidă în necurmatele lupte interne (dintre marea boierime şi domn) şi în obiceiul de a cumpăra tronul prin daruri şi peşcheşuri uriaşe de către boieri.

Din această scriere se pot deduce şi câteva elemente caracteristice pentru gândirea politică a lui Cantemir. El critică tirania şi cultivă imaginea domnului „luminat“. Este adeptul unui stat centralizat, sub sceptrul domnitorului, pentru a da eficiență administrației şi luptei antiotomane. Cantemir militează pentru înlăturarea dominației otomane, pentru scoaterea domniei de sub sfera de interese a marii boierimi, pentru instaurarea unui stat autoritar şi centralizat, sub forma unei monarhii ereditare. Pentru el, monarhia era singura formă legitimă de guvernământ, iar biserica trebuie şi ea subordonată față de stat. Convingerea sa este că Moldova poate reveni la epoca de glorie de altădată, la trecutul exemplar, din vremea Muşatinilor, dacă se înlătură jugul otoman, dacă se limitează puterea boierilor şi se creează un stat autoritar şi centralizat sub puterea unui monarh luminat. Moldova Muşatinilor are imaginea unui stat ideal. În spatele crezului său politic se află teoria sa despre istorie. Această teorie, dar şi unele considerații geopolitice îl vor împinge spre aventura de la Stănileşti. La fel se explică şi speranțele pe care el şi le pune în misiunea „salvatoare“ a noului țar, privind dezrobirea popoarelor creştine de sub jugul turcesc.

Ideea de monarhie ereditară centralizată, antiboierească, este susținută cu raționamentul că Moldova a fost puternică atunci când a avut o monarhie autoritară şi ereditară, iar boierii au fost cei care au produs anarhie şi instabilitate. Putem constata o filiație cu unele idei din *Învățăturile* lui Neagoe. Cantemir avea şi un interes personal pentru a impune această succesiune familiei sale. Dar nu dorea o domnie tiranică, ci una bazată pe dreptate şi legi. Amestecul străinilor în treburile interne poate fi stopat de asemenea prin întărirea statului pe plan intern. Marea boierime a încercat mereu să concureze puterea domnului, apelând la Poartă pentru influență. Astfel, domnitorii slabi şi fără autoritate, cu interesele lor înguste, manevrați de grupurile de interese ale boierilor, au dus țara în robie.

Imaginea românilor în opera lui Cantemir

Viziunea lui Cantemir asupra românilor este formulată explicit în cele două lucrări fundamentale în care abordează tema identității lor istorice şi tema profilului lor etno-psihologic. *Hronicul* şi *Descrierea Moldovei* sunt lucrări de referință în acest sens. Caracterul latin al limbii şi originea romană a poporului român sunt teme pe care Cantemir le-a consacrat definitiv în conştiința românească. El preia şi amplifică ideile cronicarilor, le refundamentează teoretic şi istoric; acest fond de idei şi atitudini va alimenta, peste o jumătate de veac, elanurile Şcolii Ardelene, grupare ce va converti acest fond ideatic într-un program politic şi cultural al luptei pentru drepturi naționale. Cantemir este puntea de legătură între epoci şi catalizatorul noilor codificări ale ideii naționale.

Cantemir deschide seria cercetărilor teoretice şi aplicative dedicate specificului național. Capitolul care a stârnit interpretări controversate în rândurile istoricilor şi analiştilor este capitolul al 17-lea: „*Despre năravurile moldovenilor*“. Cantemir face aici schița unui profilul spiritual al poporului român, combinând mai multe planuri de referință. Iată textul, din *Descriptio Moladviae*, ce codifică drama spiritului românesc, într-o formulare esențializată:

> *«În vreme ce încercăm să descriem năravurile moldovenilor (lucru despre care nimeni sau numai puțini străini au o imagine adevărată), dragostea ce avem pentru patria noastră ne îndeamnă pe de o parte să lăudăm neamul din care ne-am născut şi să înfățişăm [pozitiv] pe locuitorii țării din care ne tragem, iar pe de altă parte, dragostea de adevăr ne împiedică, într-aceeaşi măsură, să lăudăm ceea ce ar fi, după dreptate, de osândit. Le va fi lor mai folositor dacă le vom artăta limpede în fața cusururile care-i sluțesc, decât dacă i-am înşela*

cu linguşiri blajine şi cu dezvinovăţiri dibace, încât să creadă că în asemenea lucruri ei se conduc după dreptate, în vreme ce lumea mai luminată, văzându-le, le osândeşte» (subl. ns.)

Cantemir era conştient – rezultă clar din text – de importanţa pe care o avea *imaginea* poporului român în mediile externe. Mai mult, era conştient de tensiunea dintre subiectivitate («dragostea de neam») şi obiectivitate («dragostea de adevăr») în disciplinele sociale, istorice şi umane. E o temă ce străbate gândirea modernă şi este reproblematizată azi cu un plus de dramatism în cultura postmodernă. Caracterizările lui Cantemir sunt sumare, dar dense şi expresive, cu grija de a alterna luminile şi umbrele, de a respecta adevărul şi de a nu se îndepărta de dovezile empirice. El semnalează, ca atribute pozitive – pe lângă „*credinţa cea adevărată*“ (cea „*dreaptă*“) şi „*ospeţia*“ –, caracterul deschis şi omenia ţăranilor, în pofida sărăciei lor. De asemenea, toleranţa şi lipsa fanatismului religios. Dar, în ansamblu, autorul face mai degrabă un portret negativ al moldovenilor (portret ce poate fi extins, cu nuanţe, asupra întregului popor român), fapt ce i-a contrariat pe mulţi comentatori. Astfel, el afirmă tranşant că în afară de „*credinţa cea adevărată şi de ospeţie nu găsim prea lesne ceva ce am putea lăuda*“. În continuare el stabileşte un adevărat catalog al „*năravurilor rele*“, care ar ţine de „*firea lor*“, formulând, într-un elan criticist, multe acuze grave cu privire la felul de fi al moldovenilor. Astfel, paradoxal, el consideră că trăsătura lor fundamentală este *lipsa de măsură*. Amintind de dregătorii care îşi însuşesc „banii ţării“ şi uneltesc împotriva domnului, Cantemir vorbeşte de *„cugetul cel nestatornic al moldovenilor*“. Revine mereu la „*firea lor cea nestatornică*“, pe care o ilustrează din perspective multiple.

Moldovenii nu sunt constanţi nici în modul de ducere a războiului; sunt viteji la început, apoi se înmoaie, iar „*dacă le merge bine, sunt semeţi, dacă le merge rău, îşi pierd cumpătul*“; totul li se pare uşor, la început, dar dacă întâlnesc un obstacol „*se zăpăcesc şi nu ştiu ce să facă, se căiesc pentru răul făcut, însă prea târziu*“; „*cu cei învinşi se poartă când blânzi, când cruzi*“; „*uită uşor duşmăniile*“, dar nici prietenia nu o ţin mult; sunt „*cutezători, semeţi şi foarte puşi pe gâlceavă*“, însă „*se liniştesc lesne şi se împacă iarăşi cu potrivnicul*“; sunt petrecăreţi, iubesc băutura, însă „*nu-i sunt plecaţi peste măsură*“, nu au obicei să facă petreceri în fiecare zi, însă când le fac durează până dimineaţa; iubesc viaţa, dar, fiind fatalişti, şi-o dăruiesc cu uşurinţă. „*Nu sunt iubitori de învăţătură“, „chiar şi numele meşteşugurilor cele frumoase şi ale ştiinţelor nu le sunt cunoscute*“.

Iată sentinţe grele. Este un tablou negativ, îngroşat, apăsat, iar autorul pare nemulţumit de „firea neamului“, pare pus pe gâlceavă. Toate aceste caracterizări sunt în dezacord cu „clasicismul de natură structurală“ ce ar caracteriza profilul psihologic românesc după alţi autori. Care este semnificaţia acestei atitudini atât de critice a lui Cantemir? Unele interpretări au pus viziunea critică a lui Cantemir pe seama unei atitudini subiective a autorului, care ar fi fost nemulţumit de moldoveni că nu l-au rechemat pe tron sau că nu l-au sprijinit în proiectele sale politice (monarhie ereditară, centralizare, lupta antiotomană etc.). E greu de crezut însă că imaginea pe care o construieşte Cantemir despre români la 1716 îşi poate avea explicaţia doar în pornirile sale subiectve, de lider frustrat şi neînţeles de popor.

Intrepretarea lui Noica privind conflictul dintre „etern şi istoric“ la Cantemir

O interpretare originală, de ordin istoric şi filosofic, privind semnificaţia operei şi a poziţiei lui Cantemir formulează Contantin Noica. El apreciază că autorul lucrării *Descriptio Moldaviae* este o expresie exemplară a unui moment de criză a conştiinţei româneşti în procesul de tranziţie spre modernitate. Cantemir era conştient de diferenţele de paradigmă şi de model cultural dintre Occident şi Orient. Dorinţa lui arzătoare era să scoată poporul român din sfera de influenţă bizantină, salvonă şi otomană şi să-l conexeze la mediul cultural occidental, acolo unde îşi are originile uitate. Noica apreciază că viziunea critică a lui Cantemir vine din conştientizarea acestei situaţii geopolitice şi culturale paradoxale a românilor. Aşa s-ar explica faptul că *el proiectează*

asupra românilor sistemul occidental de valori. De aceea, critica lui era „*şi dreaptă şi nedreaptă*“.[52] Perspectiva din care el se raportează la români este „*lumea mai luminată*“, aşa cum afirmă explicit. Or, această „*lume mai luminată*“ era lumea occidentală, nu cea răsăriteană. Cantemir este perfect conştient de contradicţia în care se află, prins între „*dragostea de patrie*“ şi „*dragostea de adevăr*“, temă modernă a ştiinţelor sociale, în care subiectivitatea şi perspectiva axiologică sunt greu de evitat. Din această perspectivă, el constată „*lipsa de învăţătură*“, comportamentul instabil, excesele, lipsa de măsură, cerând, în schimb, conduite raţionale, temeinicie, perseverenţă, acord între vorbe şi fapte etc.

Pentru a fixa semnificaţia momentului Cantemir în evoluţia culturii române avem nevoie de câteva repere majore, proiectate pe ecranul istoriei de durată lungă. Neagoe Basarab moare la 1521; peste 200 de ani, în 1723, moare Dimitrie Cantemir, alt vârf al culturii române. Şi peste alte două veacuri, la 1918, se va înfăptui Marea Unire. Constantin Noica apreciază că personalitatea care rezumă noua spiritualitate românească, după momentul Marii Uniri, este Lucian Blaga. În 1919, Blaga îşi publică volumul de poezii *Poemele luminii* şi volumul de cugetări *Pietre pentru templul meu*. Blaga e aici doar un simbol, evocând pleiada de creatori ce semnifică noua vârstă a culturii române. Aşadar, după patru secole de la lucrarea lui Neagoe Basarab şi după două secole de la *Hronicul* lui Cantemir, cultura română depăşise faza tranziţiei spre modernitate şi se afirma competitiv în spaţiul european în toate registrele semnificative ale creaţiei: artă, ştiinţă, filosofie, gândire economică şi socială etc.

Neagoe, Cantemir, Blaga – aceste trei personalităţi copleşitoare, apărute la un interval de două secole, pot fi luate ca repere pentru a interpreta diagrama istorică a culturii române, afirmă Constantin Noica. Păstrând ideea lui Noica, putem să-l înlocuim pe Blaga cu Iorga sau cu Gusti, dar semnificaţia comparaţiei rămâne aceeaşi. Prin aceste figuri cultura română se interpretează pe sine, se examinează critic şi îşi trasează liniile directoare. Neagoe este o conştiinţă românească împăcată cu sine, cu lumea, cu istoria, spune Noica. El exprimă un moment relativ fericit al culturii române. El simte o mişcare nouă în lume (suflul renascentist), dar contradicţia dintre „etern“ şi „istoric“ nu este încă dezvoltată. Peste două veacuri, însă, Cantemir se află în altă poziţie faţă de lumea românească. El exprimă conştiinţa critică a românilor, o conştiinţă ce a intrat în stare de alarmă, în momentul în care societatea românească se afla în faţa unor noi provocări istorice: *trecerea de la cultura tradiţională şi religioasă la cultura de factură modernă.* Cantemir exprimă acest conflict acut dintre „*etern şi istoric*“, după Noica, dintre lumea veche şi cea modernă. În el convieţuiesc în tensiune cele două lumi şi cele două blocuri de civilizaţie, răsăritean şi occidental. Dorinţa care-l animă pe Cantemir este ca poporul român să facă „istorie“, să iasă din „eternitatea“ şi imobilismul bizantin în „istoria mare“, tumultuoasă, constructivă. Reperele sale erau Ludovic al XIV-lea, Carol al XII şi mai ales Petru cel Mare, reformatorul.

Peste alte două veacuri, după ce românii şi-au construit modernitatea şi statul unitar, Blaga – „*personalitatea noastră filosofică cea mai bogată*“ – reuşeşte o performanţă filosofică pe plan major, prin creaţia sa „personalizată“ şi „conceptuală“, la nivelul culturii de tip modern. Dar, paradoxal, el încearcă să recupereze în plan ideatic sensurile codificate simbolic în fondul popular, să construiască în planul culturii majore o teorie asupra celei minore. El “*face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric*“, laudă satul, ţăranul, orizontul mitic al culturii minore, cultură care se deosebeşte ca structură de cea modernă, majoră. Mai mult, am putea continua sugestia lui Noica, amintind faptul că autorul *Eonului dogmatic* interpretează filosofic descoperirile fizicii cuantice prin intermediul unor categorii extrase din tradiţia gândirii patristice bizantine. Astfel, Blaga este expresia unei reîntoarceri a culturii române spre sine, după aventura în lumea modernităţii. Generaţia de creatori din perioada interbelică va reproblematiza identitatea românească, raportând-o la noile exigenţe ale modernităţii.

Revenind la Cantemir, este important să semnalăm că el este perceput în lumea răsăriteană drept occidental ca formaţie spirituală, deşi este specialist în probleme orientale. Trăind în lumea răsăriteană, ortodoxă şi musulmană, la Constantinopol, la Moscova sau Petersburg, *el nu scrie nici*

---

[52] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, pp 46-72.

în slavonă, nici în greacă, ci scrie în limba latină, care era limba savantă a Occidentului. Vocaţia de sinteză a culturii române se exprimă plenar prin Cantemir. Peste două veacuri şi jumătate, în alte contexte istorice, Mircea Eliade va reedita paradigma Cantemir, dar într-o formulă contrapunctică. Între destinele celor doi există similitudini relevante. Cantemir a trăit şi a învăţat multă vreme în exil, a murit departe de locurile natale, în Răsărit, dar a scris în latină pentru occidentali, instruindu-i în temele orientale. Eliade a învăţat şi el enorm, supunându-se unui program draconic, a asimilat gândirea Orientului, prin călătorii iniţiatice, a trăit şi el drama exilului, fiind recunoscut apoi ca „savant" de mediile ştiinţifice occidentale. A trăit şi a scris aproape o jumătate de veac în exil. A scris mai ales despre lumea orientală, încercând să disloce reprezentările occidentalocentriste şi să reabiliteze culturile arhaice, premoderne şi cele nonoccidentale. Nu acelaşi lucru l-a încercat şi Cantemir? Alte puncte comune sunt: interesul, simpatia şi comprehensiunea faţă de credinţele şi tradiţiile populare din zona românească, enciclopedismul, viziunea integratoare, demersul comparativ implicit, umanismul intrinsec al demersului ştiinţific.

Noica explică paradoxul în care se află Cantemir prin unghiul nou de abordare pe care-l asimilase autorul *Descrierii Moldovei*. Din perspectiva orizontului săi istoric şi cultural atât de vast, Cantemir conştientizează decalajul de cultură (şi de anvergură a faptelor istorice) dintre Moldova şi ţările cu un destin major. Această evaluare comparativă funcţionează implicit în textul lui Cantemir. *El face o critică aspră poporului român din perspectiva unor categorii etice şi istorice occidentale, care nu erau proprii lumii răsăritene*. Ceea ce critică el este chiar „firea" neamului, fatalismul oriental, complicitatea cu răul, lipsa activismului perseverent şi competent, metodic, constant. Mesajul său pare a fi acela că românii au nevoie de o reformă interioară, de o schimbare a mentalităţilor, am zice azi, de un nou etos, pentru a se înscrie în „spiritul vremii". El conştientizează faptul că intrarea în modernitate a românilor are un obstacol în plus faţă de cele exprimate de cronicari.

Paul Anghel pune atitudinea critică a lui Cantemir în continuitate cu poziţia cronicarilor, dominaţi tot de o conştiinţă critică, din care rezultă „*un tablou global de negaţii*", sentimentul că istoria noastră este „*un cumul de tragedii*"[53]. Astfel, cărturarii români din secolul al XVII-lea inventariază cauzele decăderii, provocările şi obstacolele pe care românii trebuie să le învingă:

- Ureche: poziţia geopolitică ne este potrivnică (ţara este „aşezată în calea tuturor răutăţilor");
- Costin: trăim sub „vremuri cumplite", conjunctura (ordinea temporală) ne este defavorabilă, tema că „omul este sub vremi";
- Stolnicul Cantacuzino: istoria ne este potrivnică;
- Cantemir: de vină pare a fi structura morală şi psihologică („firea" neamului), care este nepregătită pentru istoria majoră.

Şcoala Ardeleană va insista şi ea pe faptul că nu avem învăţământ, instituţii de educaţie, istorii ale neamului, o limbă dezvoltată pentru gândirea modernă, nu avem comportament ofensiv, afirmativ, nu suntem adaptaţi pentru competiţia culturală şi istoriografică, pentru lumea ştiinţifică ce se anunţă etc. Deci, Cantemir este punctul critic al conştiinţei româneşti în zorii epocii moderne. El şi alţii rezumă ce nu avem: cunoaşterea temeinică a istoriei naţionale, limbă consolidată în scrieri, ştiinţă, învăţătură, instituţii moderne şi stabile, psihologie ofensivă, literatură, filosofie, teatru, presă etc. Sunt „goluri istorice", va spune mai târziu Cioran, deficienţe majore, lipsuri care ne întârzie intrarea în modernitate. Umaniştii şi reprezentanţii Şcolii Ardelene îşi vor asuma sarcina de a umple aceste goluri. Programul lor – cuprinzând preocupări vaste, creaţii temerare, traduceri, conexiuni cu ideile Apusului, dezvoltarea învăţământului etc. – a pregătit intrarea în modernitate şi a fost preluat de figurile culturii eroice româneşti din secolul al XIX-lea.

[53] Paul Anghel, *Noua arhivă sentimentală,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1975, pp. 10-30.

III
Tranziția spre modernitate. Epoca Luminilor şi Şcoala Ardeleană. Programe de modernizare în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Mişcarea paşoptistă

1. Cadrul istoric al tranziției spre modernitate

Epoca Luminilor în cultura română

Luminismul (sau iluminismul) este o amplă mişcare de idei, afirmată în țările apusene în decursul secolului al XVIII-lea, mişcare ce consacră triumful raționalismului modern şi noua perspectivă ştiințifică asupra lumii. Într-un plan mai general, Secolul Luminilor promovează ideea emancipării („luminării“) omului prin cultură şi prin cunoaştere, credința în progresul social, încrederea omului în puterea sa de a stăpâni natura şi de a-şi organiza existența potrivit unor norme raționale. Deviza sub care erau puse toate aceste valori şi atitudini era îndemnul „*luminează-te şi vei putea*“. Epoca Luminilor se afirmă printr-o atitudine critică față de religie, tradiții şi superstiții, față de „barbaria“ şi „întunericul“ Evului Mediu. Adevărată zeitate a epocii, Rațiunea este considerată o instanță autonomă şi universală de cunoaştere, dar şi un reper ultim de apreciere a tuturor valorilor. Încrezători în progresul moral şi rațional al umanității, gânditorii din această epocă operează frecvent cu o serie de opoziții, ce vor intra în patrimoniul modernității, precum cele dintre om şi natură, rațiune şi sensibilitate, civilizație şi barbarie, progres şi stagnare, libertate şi servitute etc.

În planul gândirii sociale, luminismul revalorizează ideea de libertate şi de organizare rațională a societății, elaborează teoria „dreptului natural“ (în opoziție cu „dreptul istoric“ şi cel divin, perspective ce dominau în feudalism), precum şi teoria „contractului social“, doctrine ce explicau geneza şi funcționarea statului prin asocierea voluntară, liberă şi rațională a indivizilor, mecanism menit să asigure trecerea de la starea naturală la cea socială, să concilieze libertatea individuală şi „voința generală“. „Declarația universală a drepturilor omului şi cetățeanului“ din 1789 este o sinteză a noilor idei şi abordări cu privire la om şi societate. Aceste idei şi tendințe spirituale şi-au găsit expresia în literatura epocii, în gândirea filosofică şi politică, în întreaga mişcare culturală. Astfel, în Anglia, Daniel Defoe şi Jonathan Swift realizează, prin scrieri de factură parabolică, o satiră acidă la adresa societății şi a prejudecăților din timpul lor, iar Thomas Hobbes, John Locke, David Hume şi Isaac Newton, gânditori de talie universală, redimensionează atât paradigma cunoaşterii, cât şi modelul dezirabil de organizare socială şi politică. O funcție culturală şi politică asemănătoare va îndeplini în Franța gruparea „enciclopediştilor“, o generație ilustră, cuprinzând nume precum Voltaire, Diderot, d'Alambert, Montesquieu, J.J. Rousseau – gânditori care, la mijlocul secolului al XVIII-lea, vor fundamenta doctrina contractului social, a dreptului natural şi teoria modernă a sistemului democratic. În Germania, epoca luminilor este ilustrată de gânditori precum Herder, Lessing, Goethe sau Kant, ultimul fiind o expresie sintetică a raționalismului modern. Aceste idei, atitudini şi stări de spirit, apărute pe fundalul unor profunde schimbări politice şi sociale, se vor răspândi în toată Europa, înainte şi după derularea revoluției din 1789 din Franța.

În Ţările Române, mişcarea luministă atinge apogeul la răscrucea secolelor XVIII-XIX, reprezentând un vehicul intelectual şi cultural al tranziţiei spre modernitate. În spaţiul românesc, centrul de greutate al curentului luminist este situat iniţial în Transilvania, unde se articulează în programul Şcolii Ardelene, iar apoi, spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, dobândeşte o pondere semnificativă şi în Moldova şi Ţara Românească, pe măsură ce se intensifică acţiunile de înlăturare a regimului fanariot. În linii mari, din punct de vedere cronologic, luminismul acoperă la noi perioada 1750-1840. Luminismul intră, alături de romantismul revoluţionar, în aliajul intelectual şi ideologic ce va pregăti mişcarea paşoptistă.

O menţiune specială se cuvine făcută cu privire la revitalizarea spiritului naţional pe fundalul mişcării luministe din Ţările Române. Este profund semnificativ faptul că, în spaţiul românesc şi sud-est european, *luminismul se combină organic cu ideea naţională, pe care o redimensionează şi o stimulează în plan cultural şi politic*. În toate culturile estice, programul „Luminilor“ face efectiv corp comun cu tema redeşteptării naţionale. În ţările din „centrul“ sistemului european, fenomenul naţional, deşi se împlineşte sub aspect politic, fiind codificat juridic şi formal, nu are componenta dramatică, nici sensul de „redeşteptare“ istorică pe care-l cunoaşte în Europa de sud-est. Doar în Germania şi Italia, în întârziere şi ele în ceea ce priveşte unificarea naţională, ideea naţională va avea o pondere mai mare. Situaţia Şcolii Ardelene şi a întregului luminism românesc ilustrează această idee, anume sudura dintre programul luminilor şi programul redeşteptării naţionale.

De aceea, gândirea şi acţiunea intelectualilor români este dominată de două teme conjugate în această perioadă:

- răspândirea culturii raţionaliste moderne şi schimbarea mentalităţilor;
- redeşteptarea conştiinţei naţionale prin emancipare culturală şi politică.

La noi, luminismul nu a însemnat *ruperea* unei continuităţi, ca în Apus, ci dezvoltarea fondului de idei sedimentat prin acţiunea umaniştilor şi a cărturarilor înaintaţi. Paradoxal este faptul că, pe câtă vreme în Apus luminismul este o mişcare de respingere a trecutului feudal, obscurantist, al Evului Mediu „barbar“, la noi luminismul s-a caracterizat tocmai prin atenţia acordată cercetării trecutului şi a recuperării sale istoriografice.

Contextul istoric şi evenimentele politcice majore sunt importante pentru a înţelege semnificaţia temelor pe care le vor aborda reprezentanţii luminismului românesc:

- La 1691 Transilvania devine Principat autonom în Imperiul Habsburgic.
- 1698-1701: În Transilvania se înfiinţează biserica greco-catolică, biserica „unită“ cu biserica Romei.
- La 1711 şi 1716 se instaurează domniile fanariote în Moldova şi Ţara Românească.
- 1728-1744: Acţiunea energică a episcopului unit Inochentie Micu-Klein, întemeietorul Şcolii Ardelene, are drept consecinţe: elaborarea programului de emancipare naţională şi socială, infiinţarea învăţământului în limba română, cărţi şi traduceri, contactul cu şcolile şi ideile Apusului.
- 1759-1761: Răscoala lui Sofronie în Transilvania, ca o reacţie de apărare a românilor faţă de prigoana declanşată împotriva ortodoxismului; generalul austriac Bucow dărâmă cu tunurile bisericile ortodoxe din Transilvania.
- 1774: Prin Pacea de la Kuciuc-Kainargi este confirmat statutul de autonomie pentru Moldova şi Ţara Românească, precum şi libertatea comerţului – moment ce exprimă creşterea influenţei ruseşti în detrimentul celei otomane.
- 1775: Anexarea Bucovinei de către austrieci şi uciderea domnitorului Grigore Ghica.
- 1784: Răscoala lui Horea, Cloşca şi Crişan.
- 1785: Reformele lui Iosif al II-lea, desfiinţarea iobăgiei în Transilvania.
- 1791: "Supllex Libellus Valachorum", document istoric fundamental al conştiinţei naţionale, elaborat de reprezentanţii Şcolii Ardelene.
- 1818: „Descălecatul“ lui Gheorghe Lazăr la Bucureşti şi înfiinţarea şcolii româneşti de la Sf. Sava, şcoală dezvoltată de Heliade Rădulescu şi de alţi cărturari.
- 1821: Răscoala/revoluţia lui Tudor Vladimirescu, piatră de hotar pentru în tranziţia spre modernitate; proiecte de constituţie şi de reforme politice.
- 1826: Dinicu Golescu publică lucrarea "Însemnare a călătoriei mele".

- 1828: Pacea de la Adrianopole: desfiinţarea monopolului turcesc asupra comerţului din Principatele Române. Exportul de produse agricole spre ţările occidentale, în special spre Anglia, atrage spaţiul românesc în sfera de interese a puterilor occidentale.
- 1829: Apar primele ziare româneşti: "Curierul românesc" la Bucureşti şi "Albina romanească" la Iaşi.
- 1831/1832: "Regulamentele Organice" instituie primele forme ale unui regim parlamentar modern (Adunarea obştească, separarea puterilior in stat) .
- 1840: Kogălniceanu elaborează programul de reconstrucţie culturală, afirmat prin revista „Dacia literară".
- 1848: Mişcările revoluţionare democratice în spaţiul românesc, programe de modernizare politică, socială şi culturală. Înfiinţarea instituţiilor culturale moderne (literatură, teatrul, arte plastice, muzică, şcoli profesionale)
- 1859: Unirea Principatelor şi intemeierea statului român modern sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza; programul de modernizare instituţională

Schimbările politice antrenate de aceste evenimente, precum şi procesele de ordin social şi cultural au dus la destrămarea treptată a structurilor de tip feudal şi la deschiderea societăţii româneşti spre modernizare. *Înscrierera consecventă a spaţiului românesc în tranziţia spre modernitate are loc în prima jumătate a secolului al XIX-lea, când, pe suportul unor elemente culturale anterioare, influenţa occidentală devine precumpănitoare atât în sfera spirituală, cât şi în mediile politice*. În acelaşi timp, schimburile economice cu ţările apusene se intensifică după 1829. Astfel încât, ca urmare a acestei intrări a spaţiului românesc în sfera de influenţă a culturii apusene, şi mai ales prin acţiunea politică şi culturală amplă a generaţiei paşoptiste, are loc „*schimbarea axei de evoluţie istorică a poporului român*", dinspre Orient spre Occident, după formula inspirată a lui Eugen Lovinescu. Direcţia imprimată de mişcarea paşoptistă se va adânci şi va fi susţinută de procesele de modernizare care urmează.

Ideile luminismului european pătrund ăn spaţiul românesc prin:

- învăţaţii greci şi francezi care-i însoţesc pe fanarioţi în Principate;
- extinderea legăturilor comerciale cu ţările apusene, după 1774;
- cercurile militare ruseşti şi austriece, tot mai prezente în mediul românesc ca urmare a unor evenimente politice;
- asimilarea ideilor raţionaliste de către exponenţii Şcolii Ardelene prin studii efectuate în mediul apusean;
- amplificarea legăturilor culturale şi diplomatice, călătorii ale unor boieri şi tineri în capitalele occidentale, efectuarea unor traduceri din literatura vremii, circulaţia cărţilor, formarea unor biblioteci;
- studii efectuate de intelectualii români în universităţile occidentale.

Şcoala Ardeleană. Contextul istoric şi programul naţional

Ideile luministe au întâlnit în spaţiul românesc condiţii politice şi sociale diferite în cele trei Principate. În Transilvania este vorba de noua condiţie a Principatului preluat sub autoritatea regimului absolutist al Curţii de la Viena, iar în Moldova şi Ţara Românească de regimul fanariot (ale cărui caracteristici le vom prezenta mai jos). La hotarul dintre lumea tradiţională şi cea modernă, corifeii Şcolii Ardelene au preluat ideile luministe europene (mai ales pe filieră germană) şi au luptat pentru impunerea noilor abordări raţionaliste asupra lumii. Pentru a înţelege sensul activităţii lor şi poziţiile teoretice pe care s-au situat trebuie să ne raportăm la contextul politic, social şi naţional din Transilvania la începutul secolului al XVIII-lea.

Transilvania, organizată iniţial ca provincie autonomă, sub formă de voievodat – care este o veche formă de organizare românească, întâlnită în toate Ţările Române – avea în frunte un Voievod, cu prerogative supreme în plan administrativ, militar şi judecătoresc. El era limitat în puterea sa de „congregaţiile generale", care erau adunări reprezentative de „stări", cu atribuţii judiciare, la care participau nobilimea locală şi păturile înstărite. La lucrările acestor adunări au participat şi reprezentanţii românilor, până la răscoala din 1437, când nobilii unguri, saşi şi secui au încheiat (la Căpâlna) pactul cunoscut sub denumirea „*Unio Trium Nationum*", act în urma căruia românii, deşi formau majoritatea populaţiei, au fost

excluşi de la viaţa politică. După o nouă încercare a ţăranilor iobagi de a-şi recuceri unele drepturi economice, prin răscoala lui Gh. Doja (1514), nobilimea ungară a legiferat, prin *Tripartitumul* lui Werboczi, „legarea de glie“ a iobagilor, cea mai cruntă robie pentru cei care reprezentau „talpa ţării“, români în majoritate covârşitoare. Catastrofa statului ungar de la Mohacs, din 1526, cînd armatele nobilimii maghiare nu au beneficiat de aportul ţăranilor, este rezultatul acestei legiferări, prin ca s-a impus ţăranilor *„cel mai neomenos tratament cunoscut în istoria continentului nostru.“* [54]

În perioada 1541-1688, Transilvania s-a aflat sub suzeranitate otomană, fiind organizată ca principat autonom, având o situaţie asemănătoare cu Moldova şi Ţara Românească. Transilvania avea în frunte un Principe, care dispunea de un consiliu intim, iar „adunarea stărilor“ era Dieta Transilvaniei, cu activitate permanentă, cuprinzând între 150-200 de membri, formată din reprezentanţii nobilimii, ai oraşelor, ai comitatelor şi ai scaunelor, precum şi din marii dregători. Românii, constrânşi la condiţia de iobagi, numiţi în acte oficale „*plebs valahica*“ (plebea valahă), nu aveau reprezentanţi în structurile politice şi administrative, fiind consideraţi „toleraţi“, numai „pentru binele public“, adică împovăraţi de obligaţii, dar fără nici un fel de drepturi. Oprimarea românilor era de natură socială şi naţională. În aceeaşi situaţie se afla şi biserica ortodoxă a românilor, considerată o biserică „tolerată“.

Reforma religoasă, iniţiată de Martin Luther (1483-1546) şi Jean Calvin (1509-1564), se extinde în decursul secolelor XVI şi XVII în toată Europa, ca o reacţie motivată la mercantilismul şi decăderea morală a clerului catolic, dar şi faţă de tendinţele hegemonice ale Vaticanului sub raport politic. Ca şi alte zone din Europa, Transilvania a fost teatrul unor semnificative tensiuni religioase, prin care noile culte protestante au câştigat teren în faţa catolicismului. În această perioadă, Transilvania a devenit, sub raport religios, o zonă de expansiune a cultelor protestante, la care au aderat masiv ungurii, saşii şi secuii. Printr-o decizie din 1571, Dieta Transilvaniei (formată din reprezentanţi ai celor trei „naţiuni“ privilegiate: maghiari, saşi, secui) a consacrat ca religii „recepte“, recunoscute oficial, doar religiile romano-catolică, evanghelico-luterană, calvinistă-reformată şi unitariană. Astfel, biserica ortodoxă, care cuprindea mai mulţi credincioşi decât cele patru biserici recunoscute la un loc, era exclusă de la viaţa publică, suportând numeroase persecuţii din partea autorităţilor şi a principilor calvini, care au încercat, fără succes, să-i atragă pe români la protestantism.

Românii din Transilvania, cu toate că nu au refuzat anumite sugestii şi imbolduri venite din cercurile protestantismului (traducerea şi tipărirea cărţilor religioase, introducerea limbii române în biserică etc.), *au reuşit să reziste acestei ofensive de calvinizare*, fiind sprijiniţi de domnitorii şi biserica din Ţara Românească şi Moldova. Deşi asupra lor s-au exercitat multe presiuni, condiţionări şi acte de persecuţie, românii au rămas în „credinţa şi legea lor“, *văzând în aceste încercări de convertire religioasă o tentativă de deznaţionalizare a lor*. Protestanţii au înlocuit limba latină cu cea maghiară în exercitarea serviciului religios, astfel încât *calvinizarea românilor însemna implicit maghiarizarea lor*. Fapt este că românii care au acceptat această convertire (cei din păturile mai înstărite) au fost maghiarizaţi, pierzându-şi cu timpul identitatea etnică de români.

În faţa încercărilor de a li se restrânge drepturile – după cum rezultă şi din sistematizările juridice numite „*Codicele lui Werboczi*“ (*Tripartitum,* elaborat la 1514), apoi „*Approbatae Constitutiones*“ (1653) şi „*Compilatae Constitutiones*“ (1669) – românii din Transilvania şi-au apărat cu străşnicie vechile obiceiuri juridice şi credinţa religioasă (în faţa ofensivei declanşate de reformaţi), iar lupta lor pentru drepturi de ordin social şi naţional a fost dusă ulterior de fruntaşii Şcolii Ardelene, revendicările lor fiind sintetizate în *Supplex Libellus Valachorum* (1791).

După 1690, Transilvania a fost integrată, ca principat autonom, în Imperiul Habsburgic, care era angajat într-o politică de expansiune spre est, în detrimentul Imperiului Otoman, care pierdea teritorii şi influenţă. Aproape două sute de ani, spaţiul românesc (cele trei Principate) va fi disputat între cele trei imperii, otoman, habsburgic şi ţarist, printr-un şir de războaie (ce fac parte din capitolul „chestiunea orientală“), cu diverse perioade de ocupaţie militară şi de statut politic incert. Efectele cumulate ale acestei situaţii geopolitice se regăsesc în blocarea dezvoltării economice şi culturale, în jefuirea resurselor interne de către regimurile fanariote, în menţinerea populaţiei româneşti în condiţii de robie economică şi de excludere politică în Transilvania.

Geneza şi evoluţia Şcolii Ardelene este legată de un eveniment important petrecut la sfârşitul secolului al XVII-lea şi la începutul celui următor: *dezbinarea religioasă a românilor prin apariţia bisericii greco-catolice („unite“)*. Consecinţele ample ale acestui fenomen în istoria naţională şi evaluările contradictorii de care a beneficiat din partea a numeroşi istorici, gânditori şi exegeţi, din

[54] Corneliu Albu, *Pe urmele lui Ion Inocenţiu Micu-Klein*, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1983, p. 29.

epoca modernă până astăzi, ne îndeamnă la o reconstituire a contextului de geneză, pentru a dispune de elemente care să ne ajute la o interpretare adecvată, ferită de partizanate grăbite.

Cucerind Transilvania, Imperiul Habsburgic a întâlnit un mediu ostil sub raport religios şi spiritual, un mediu în care elita economică, politică şi religioasă a maghiarilor, saşilor şi secuilor era deja integrată curentelor protestante, cu deosebire celor calviniste. În consecinţă, autorităţile imperiale au declanşat ofensiva de *recatolicizare a Transilvaniei*, pentru a contracara ponderea cultelor protestante şi focarele de rezistenţă faţă de politica Vienei, recunoscută ca un bastion al catolicismului. Pentru această acţiune strategică, autorităţile de la Viena şi-au îndreptat atenţia spre populaţia majoritară, formată din români ortodocşi. Convertirea la catolicism a unor fruntaşi ai clerului ortodox şi a unei părţi a românilor din Transilvania s-a făcut în mai multe etape, generând tensiuni şi frământări complexe, ducând la învrăjbiri şi chiar la conflicte locale. Aplicând un plan bine elaborat de cardinalul Leopold Kollonich, duşman al calvinilor, plan în care alternau promisiunile şi ameninţările, iezuiţii şi oficialităţile austriece au reuşit să convingă mai întâi pe mitropolitul Teofil (1697), apoi pe noul mitropolit Atanasie Anghel (1698) – care a fost urmat de un număr de 38 de protopopi români – să accepte „uniaţia“, adică unirea cu biserica Romei, în schimbul unor avantaje ce priveau condiţia materială a clerului unit (să nu mai plătească dări, să nu mai fie consideraţi „toleraţi“, să aibă un statut echivalent cu preoţii catolici etc.).[55]

Aceste avantaje – deloc neglijabile având în vedere condiţia de „iobagi“ în care se aflau preoţii ortodocşi, umilinţele şi persecuţiile pe care le-au suportat din partea autorităţilor caliviniste ale Principatului – au fost stipulate în prima diplomă privind „uniaţia“, emisă de împăratul Leopold I, în 1699. Unirea religioasă era condiţionată de acceptarea unor puncte ale dogmei catolice,[56] stabilite la Conciliul de la Florenţa, din 1439, dar noua biserică „unită“ a obţinut dreptul de a păstra riturile, slujba, calendarul şi toate obiceiurile din tradiţia bisericii ortodoxe, elemente înrădăcinate în conştiinţa populaţiei româneşti.

Capii noii biserici unite au cerut – încă de la sinodul din 1697 – ca şi ţăranii români („mirenii“) care acceptă uniaţia să beneficieze de acest nou statut, să aibă drepturi egale cu toţi ceilalţi locuitori al Principatului, să nu mai fie consideraţi „toleraţi“. Dieta Transilvaniei, dominată de reprezentanţii celor trei „naţiuni recepte“, în principal de nobilimea maghiară, s-a opus acestei solicitări, întrucât astfel românii ar fi fost scutiţi de dări şi de iobăgie. Întrucât proiectul „unirii“ religioase a avut totuşi un slab ecou în rândurile populaţiei româneşti şi era pe punctul de a fi compromis, Curtea de la Viena (interesată de o catolicizare în masă) a supralicitat oferta socială, introducâd în cea de a doua diplomă leopoldină, din 19 martie 1701, un nou articol (nr. 3), care prevedea următoarele:

> *„Chiar şi ţăranii, după ce trec la unire, să fie consideraţi ca indigeni, ca ceilalţi fii ai patriei, iar nu numai toleraţi, ca până aici“.*[57]

Acest articol a stârnit opoziţia vehementă a nobilimii maghiare, interesate de menţinerea românilor în starea de iobăgie. Prin acest articol – care nu a fost aplicat niciodată – se deschidea posibilitatea ca românii să obţină drepturi politice şi economice echivalente cu cele de care se bucurau membrii celor trei „naţiuni“ privilegiate. Românii au solicitat mereu aplicarea acestui articol, dar „domni de pământ“ au respins categoric această solicitare, sub motiv că aplicarea lui ar fi „distrus vechile legi ale ţării“, aşa cum susţinea o hotărâre a Dietei. Într-adevăr, ar fi fost distrus

[55] Gestul mitropolitului Atanasie Anghel (fiul unui preot ortodox din satul Ciugud, de lângă Alba Iulia) a fost întâmpinat cu reacţii puternice de dezaprobare din partea românilor ortodocşi, preoţi şi mireni, statornici în credinţa lor. Conducătorii bisericilor ortodoxe din Moldova şi Ţara Românească, din Constantinopol şi din Ierusalim l-au anatemizat şi excomunicat, numindu-l „Satansaie“, „vânzător de credinţă şi noul Iuda“. Domnitorul Constantin Brâncoveanu, care îi acordase înainte sprijin material, stolnicul Constantin Cantacuzino şi alte personalităţi ale timpului au dezavuat actul de „trădare“ al lui Atanasie Anghel, ce fusese şcolit de Antim Ivireanu, hirotonisit la Bucureşti şi trimis în Transilvania tocmai pentru a apăra ortodoxia de ispitele uniaţiei.

[56] Unirea religioasă era condiţionată de acceptarea a patru puncte ale dogmei catolice: recunoaşterea papei drept cap al bisericii, existenţa purgatoriului, folosirea pâinii nedospite (azima) în actul împărtăşaniei şi acceptarea tezei că Sfântul Duh purcede simultan de la Tatăl şi de la Isus Cristos, nu doar de la Tatăl, precum susţineau ortodocşii (problema „Filioque“).

[57] Apud, Cornelui Albu, *op. cit*. p. 55-56. În aceeaşi diplomă se prevede la art. 8: „*Să se deschidă şcoli pentru români în Alba Iulia, Haţeg şi Făgăraş*“. Vezi textul complet al diplomei la pp. 251-253.

sistemul de servituți feudale sub care trăiau românii. De aceea, a doua diplomă imperială privind uniația, favorabilă românilor, a fost publicată de Dietă în mare taină, după care a fost complet uitată, iar când fruntaşii românilor au cerut aplicarea ei, autoritățile Principatului, dar şi cele imperiale, au răspuns că ea s-a pierdut sau nu au recunoscut valabilitatea ei.

Articolul 3 al acestei diplome din 1701 a constituit temeiul juridic al revedicărilor sociale şi politice inițiate apoi de fruntaşii bisericii unite româneşti. Ei au transformat problema unirii religioase într-o problemă cu semnificație politică şi au inițiat acțiuni viguroase pentru ameliorarea condiției economice a românilor şi pentru redobândirea statutului de „națiune" egală în drepturi.

Programul lui Ion Inocențiu Micu-Klein

După trei decenii de frământări şi derute,[58] la conducerea bisericii unite este ales *Ion Micu*, cel care va deveni un erou al românilor, o figură legendară a luptei naționale. El este întemeietorul Şcolii Ardelene, cunoscut sub numele de *Ion Inochentie Micu-Klein (sau Ion Inocențiu Micu-Klein)*, care a trăit între anii 1692-1768. Fiu al unor țărani din satul Sadu, de lângă Sibiu, Ion Micu[59] a studiat la colegiile iezuiților din Sibiu, Cluj şi Târnavia (localitate din Slovacia), unde se mutase sediul ariepiscopiei romano-catolice din Ungaria. În anii de studii a descoperit, cu un sentiment de mândrie, că românul Nicolae Olahus fusese aici arhiepiscop cu două secole înainte. În 1728, la 36 de ani, Micu este ales episcop al bisericii greco-catolice din Transilvania (confirmat din 1732), biserică pe care o va conduce până în 1751. În această calitate, primeşte titlul de consiler imperial, rangul de baron (1733) şi un loc în Dieta Transilvaniei. Astfel, Inocențiu Micu-Klein devine primul român care are dreptul de a participa la lucrările Dietei.

Inocențiu Micu-Klein este inițiatiorul unui adevărat program politic şi cultural de redeşteptare a conştiinței naționale a românilor. El compara soarta românilor din Transilvania cu „robia egipteană" a evreilor, simțindu-se chemat, precum un Moise, să conducă opera de emancipare a națiunii sale. Programul său depăşeşte cadrul strict religios, angajându-se explicit în lupta pentru redobândirea drepturilor românilor pe planul politic, economic, social şi cultural. El a inițiat acțiuni extrem de viguroase în acest sens, folosind toate mijloacele pe care i le conferea noul său statut de episcop unit. În numeroase memorii şi „suplexuri" adresate Curții de la Viena şi Dietei din Transilvania el a cerut consecvent aplicarea articolului 3 din cea de a doua diplomă imperială privind uniația. Obiectivul lui strategic era recunoaşterea „de jure" şi „de facto" a drepturilor politice, economice şi civice ale românilor din Transilvania. El a cerut ca românii să fie „recunoscuți" ca a patra națiune, cu drepturi egale în Principat, admiterea românilor în structurile politice, în şcoli şi administrație, dreptul lor la învățătură în limba română etc. Era nefiresc ca cei mai numeroşi locuitori ai Principatului, argumenta el, să nu aibă drepturi şi să fie menținuți în condiția umilitoare de „tolerați", cerând desființarea sistemului de privilegii feudale (de care

[58] Între 1703-1711 s-a desfăşurat războiul „curuților", declanşat de Francisc Rakoczi II împotriva Austriei, care a avut şi o componentă religioasă. Biserica unită, greco-catolică, din Transilvania a fost condusă de episcopul Atanasie Anghel până în 1713, apoi, din 1715 până în 1727, de Ioan Georgiu-Patachi, episcop romano-catolic de Făgăraş, român cu studii teologice la Roma (originar din satul Strâmbu, comuna Chiuieşti, jud. Cluj). În zelul lui de a servi interesele altora, a încercat să lărgească uniația prin mijloace violente. Dezlănțuind o prigoană împotriva ortodoxiei, el nu a reuşit decât să îndârjească opoziția românilor față de uniație. Episcopul Ioan Georgiu-Patachi a decedat subit la 46 de ani, în 1727. Sinodul din 1728 îl alege episcop al bisericii unite pe Ion Micu. Începe o nouă epocă.

[59] Biografii susțin că Ion Micu nu a putut să vorbească până la vârsta de 15-16 ani. Graiul i-a revenit într-o împrejurare stranie, în timpul unei furtuni, când flăcăul mut, aflându-se în pădure cu o echipă de tăietori de lemne, i-a avertizat pe țapinari printr-un strigăt că „s-a rupt crepla". În acelaşi an (1707?), însoțindu-l pe tatăl său la Sibiu, pentru a vinde un car de lemne, Ion Micu a întâlnit în târg un călugăr iezuit, care, impresionat de înfățişarea şi de inteligența tânărului, i-a propus să-l urmeze pentru a se instrui la o şcoală a ordinului iezuit. Tatăl său s-a opus, dar tânărul, întrezărindu-şi destinul, i-a spus: „*Tată, eu mă duc*". De atunci n-a mai revenit niciodată în satul natal, dedicându-şi viața misiunii spirituale pe care şi-a asumat-o, în folosul neamului său oropsit. Apud, Corneliu Albu, *Pe urmele lui Ion Inocențiu Micu-Klein*, Bucureşti, Editrua Sport-Turism, 1983.

beneficiau doar nobilii unguri, saşi şi secui).

Inocenţiu Micu-Klein a folosit unirea cu biserica Romei ca instrument politic, revendicând drepturi naţionale şi sociale *pentru toţi românii*, care se aflau de secole în condiţia de „toleraţi", deşi erau cei mai numeroşi locuitori ai Principatului. „Uniaţia" românilor a fost întâmpinată cu ostilitate de nobilimea maghiară, întrucât pe temeiul ei românii urmau să primească o serie de drepturi politice, sociale şi culturale. „*Actul unirii s-a consumat, pe de o parte, spre satisfacţie lui Domus austrica, pe de altă parte, spre decepţia naţiunilor pivilegiate, care îşi făcursră din crezurile lor protestante tot atâtea contraforturi ale intereselor şi puterii lor*".[60] Micu-Klein îşi susţine revendicările cu argumente istorice şi cu argumente noi, din doctrina dreptului natural:

- vechimea şi continuitatea românilor, originea lor romană, nobilă, garanţie a drepturilor ce li se cuvin asupra pământului Transilvaniei;
- românii sunt cei mai numeroşi locuitori ai Transilvaniei, deci este nedrept ca ei să fie cu totul lipsiţi de drepturi;
- românii sunt cei care susţin prin munca lor, prin dările şi taxele pe care le plătesc edificiul statului, astfel că sunt îndreptăţiţi să beneficieze de aceleaşi drepturi (politice, economice, culturale etc.) ca şi „naţiunile" considerate recepte.

Aşadar, Inocenţiu Micu-Klein invocă dreptul istoric, dar şi dreptul natural, ultimul fiind baza teoretică a sistemului modern de guvernare. În virtutea acestor date, noul episcop cere ca *românii să aibă reprezentanţi în structurile politice şi administrative ale Principatului*, să nu mai fie socotiţi „toleraţi", să se înlăture „ocara" şi stigmatul de „plebe", să fie consideraţi „naţiune", cu drepturi egale, în acord cu doctrina dreptului natural şi cu stările de fapt din Transilvania. Textele petiţiilor sale sunt elocvente. Românii, spunea el, suportă sarcinile şi *obligaţiile* cele mai mari, „*atât în ceea ce priveşte impozitele, cât şi în ceea ce priveşte salariile domnilor oficiali din provincie*"; drept urmare, de ce să nu fi ei puşi pe aceeaşi „treaptă" cu celelalte „naţiuni" şi în ceea ce priveşte *drepturile* politice, economice şi culturale, „*când însăşi legea naturală prescrie că cel ce poartă sarcina trebuie să-i simtă şi folosul («qui sentit onus, sentit et commodum»)*".[61]

După cum vedem, de la revendicările religioase, în favoarea bisericii unite, Inocenţiu Micu a trecut la *revendicări explicit politice*, radicale, de natură naţională, vizând *recunoaşterea românilor ca a patra naţiune în stat, cu drepturi egale în raport cu „naţiunile" privilegiate*. A formulat, de asemenea, *revendicări economice foarte precise*, care puneau în discuţie întregul sistem feudal de privilegii prin care nobilimea maghiară şi-a consolidat în timp poziţia dominantă, menţinându-i pe români în condiţia de supuşi, de „iobagi", de sclavi. Astfel, el a cerut reducerea zilelor de robotă ale iobagilor români, repunerea lor în aceeaşi condiţie ca şi iobagii unguri şi secui, restituirea pământurilor ce au aparţinut românilor şi care au fost ocupate de „domnii de pământ", dreptul românilor de a practica meserii în oraşe şi de a fi admişi în „breaslele meseriaşilor", asigurarea unor condiţii pentru ca fiii iobagilor români să urmeze şcoli etc. Toate vizau ridicarea românilor din situaţia umilitoare de „plebe", de populaţie „tolerată", la condiţia de naţiune cu drepturi recunoscute şi respectate.

„Acestă naţiune vrednică de plâns, care trebuie să îndure o sclavie mai grea decât a jidovilor care suspinau în Egipt", trebuie să aibă reprezentanţi în Dietă şi în guvern, care să o apere „împotriva tuturor abuzurilor".

> *„Deci, dacă această naţiune română prestează de două ori mai mult decât toate celelalte naţiuni, iar la plătirea salariilor încă concurge (contribuie) cu mai mult, atunci pentru ce să nu fie echitabil ca pentru banii ei să poată avea un apărător în guvern".*

Iată cum gândea şi se exprima „în numele naţiunii române", nu al preoţilor uniţi, fiul unor ţărani români, ajuns la demnitatea de episcop, baron şi consilier imperial, care a reuşit să deschidă multe porţi la Curtea de la Viena, dar a întâmpinat o opoziţie categorică din partea nobilimii feudale

---

[60] Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, p. 40.

[61] Toate citatele din memoriile lui Inocenţiu Micu-Klein sunt preluate din cartea lui Corneliu Albu, pp 137-145.

din Transilvania. Prin militantismul ardent în favoarea unor drepturi sociale şi politice, prin importanţa pe care o acordă şcolii şi învăţăturii, ca instrumente de „luminare“ a poporului (el a pus bazele şcolilor de la Blaj), prin convertirea unor revendicări de natură religoasă în revendicări de natură politică şi culturală, episcopul Micu-Klein este o personalitate ce anunţă şi deschide mişcarea luministă în spaţiul românesc. El este un profet al viitorului, nu un apărător al trecutului. El a mers până acolo încât a cerut ca românii să aibă reprezentanţi în structurile politice ale Transilvaniei, iar dacă nu se acceptă *„ca să intre preoţii uniţi în Dietă“*, atunci trebuie lăsaţi *„să intre acolo români mireni de rit grecesc“*. Este clar că programul lui Micu-Klein nu era unul religios, ci unul politic, social şi naţional modern.

De la „plebs valahica“ la „natio valahica“

Acţiunea sa a avut un mare răsunet. A înaintat numeroase petiţii (supplex-uri) Curţii de la Viena şi către Dieta Transilvaniei, cerând respectarea întocmai a drepturilor promise prin cea de a doua diplomă leopodină, din 1701. Nobilii unguri i-au cerut lui Micu să nu folosească în petiţiile sale termenul de *„natio valahica“* şi să revină la termenul tradiţional de *„plebs valahica“*, ceea ce episcopul a refuzat. *Era în joc chiar esenţa programului său politic*. Inocenţiu Micu-Klein nu concepea uniaţia fără recunoaşterea românilor, a tuturor românilor, după cum se vede din texte, în condiţia de „natio“. A ameninţat că va anula unirea religioasă cu biserica Romei dacă nu se recunosc aceste drepturi pentru români. Reacţia nobilimii maghiare a fost extrem de violentă la solicitările argumentate ale episcopului. Într-una din şedinţele Dietei, în urma unui schimb de replici,[62] nobilii unguri l-au apostrofat cu ură şi huduit, după care – văzând că dârzul episcop nu cedează cu solicitările sale în favoarea românilor – au mers până acolo încât au încercat efectiv să-l arunce în stradă pe una din ferestrele clădirii.

Membrii Dietei respingeau chiar şi îndemnurile mai favorabile ale Vienei, repetând mereu în hotărârile lor că românii *„nicidecum nu pot constitui a patra naţiune distinctă de cele trei naţiuni vechi recepte“*, avertizând-o într-un memoriu chiar pe împărăteasa Maria Tereza ca nu cumva să fie ştirbite privilegiile naţiunilor recepte, iar *„ţărănimea românilor nicidecum să nu fie numărată între naţiuni, ca nu cumva, prin o astfel de împrejurare, să se prefacă în pulbere meritele ce şi le-au câştigat naţiunile privilegiate pentru ţară şi tron“*.

Iată de ce „staturile“ (reprezentanţii celor trei „naţiuni“ privilegiate) nu voiau să accepte ca episcopul Micu-Klein să vorbească *„în numele naţiunii române“*, pentru că, precizau membrii Dietei în răspunsurile lor, dacă s-ar recunoaşte existenţa şi drepturile cuvenite naţiunii române, care avea o pondere demografică ce întrecea numărul celor trei naţiuni „recepte“ la un loc, atunci *„s-ar nărui legile fundamentale ale ţării“*. Într-adevăr, *„vlădica“ Inocenţiu Micu-Klein a declanşat o luptă titanică, pe care a dus-o timp de două decenii de unul singur, cu o energie ieşită din comun.* Pe bună dreptate, Lucian Blaga îl aprecia pe Micu-Klein drept pe *„cel mai de seamă om politic pe care l-a dat neamul românesc din această ţară transilvană“*.[63] Abia după două sute de ani de eforturi, suplicii şi bătălii politice, în care s-au ilustrat atâţia urmaşi ai clarvăzătorului episcop Micu-Klein, românii şi alte popoare oprimate din zonă au reuşit să „năruiască“, în 1918, acel edificiu monstruos în care erau reduşi la condiţia de sclavi. Nu e de mirare că, la solicitările insistente ale episcopului, ce vorbea în numele „naţiunii române“, Dieta Transilvaniei, dominată de nobili unguri, a înaintat Curţii de la Viena, în 1736, următorul răspuns:

> *„El cere lucruri pe care nimeni nu le-a mai cerut niciodată de la străbunii noştri şi nu le va putea cere nici de la urmaşii noştri; cere aceea ce derogă, în gradul cel mai mare,*

[62] Iată un fragment dintr-un dialog a lui Micu-Klein cu unii membri ai Dietei: -“Românii sunt nişte pribegi!“; - Micu-Klein: -“*Nu pot fi altfel, deoarece sunt împilaţi până la sânge!*“; -“Sunt leneşi!“; -“*Leneşi? Dar numai românii vă lucră ocnele, băile de fier şi de aur, iar unor li se trage şi pielea de pe ei!*“; -“Clerul şi poporul român nu sunt uniţi din inimă“; - *„Despre cele ce sunt ascunse în inima omului nu e nimeni în drept a judeca“*.

[63] Lucian Blaga, *Izvoade*, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, p. 218.

privilegiilor şi scutinţelor celor mai vechi, dobândite de la regi şi principi...cere, în fine, aceea ce clerului şi plebei valahe, după firea lor prea bine cunoscută, nu li se cuvin nicodată. La aceste cereri nemaiauzite şi foarte importante, nouă staturilor, care am venit în această dietă, nu ne este iertat (permis) a răspunde, nefiind noi deloc autorizaţi şi pregătiţi a ne declara într-o chestiune atât de însemnată şi neaşteptată, căci trebuie să ne sfătuim, cu ai noştri acasă, mai înainte de a da valahilor drepturile noastre câştigate cu sângele strămoşilor noştri".[64]

Într-adevăr, termenii acestui răspuns vorbesc de la sine despre stupoarea pe care au produs-o solicitările episcopului român în cercurile dominante, despre radicalitatea programului naţional iniţiat de Inocenţiu Micu-Klein. Revendicările sale au fost sprijinite parţial de împăratul Carol al VI-lea, dar soluţiile practice preconizate erau blocate de Dietă, prin diverse amânări, refuzuri şi hărţuieli la care a fost supus. După moartea acestui împărat, în 1740, tronul este preluat de Maria Tereza, ce va duce o politică favorabilă nobilimii maghiare, cea care a respins categoric revendicările episcopului român şi dorea înlăturarea acestuia. Un ultim memoriu (intitulat *Supplex Libellus*) a fost înaintat împărătesei în 1743, în care Micu reia, pe un ton mai apăsat şi mai radical, toate doleanţele românilor din Transilvania.[65] După ce şi acest memoriu a fost respins, în revendicările sale esenţiale, Micu-Klein a înţeles că autorităţile imperiale şi cele din Principat lucrează în cârdăşie pentru a-i menţine pe români în „iobăgie veşnică", dar nu a încetat lupta pentru redobândirea demnităţii naţionale. În iunie 1744, el convoacă un sinod extraordinar, la care participă preoţi uniţi şi ortodocşi, nobili şi ţărani români, exponenţi ai tuturor categoriilor sociale ale poporului român din Transilvaia, dobândind astfel semnificaţia unei adunări reprezentative naţionale. Iată cum apreciază Blaga acest eveniment:

„Alcătuirea sinodului, cu totul senzaţională pentru acele timpuri, dovedeşte că Inochentie Clain îşi lărgise acum considerabil platforma luptei sale, atât în sens naţional, cât şi în sens social. (...). Rezistenţa ce o întâlnea l-a împins spre radicalizare. De astă dată el îşi lărgeşte revendiările sociale şi în numele iobagilor, care participă realmente la sinod, iar conceptul său de naţiune nu-i cuprinde numai pe uniţi, ci şi pe ortodocşi".[66]

La acest faimos sinod, Micu-Klein „*a folosit metoda ameninţării cu desfacerea uniaţiei*" dacă nu sunt satisfăcute revendicările sociale şi politice ale românilor, întrucât el concepea uniaţia nu ca o convertire spirituală (s-a opus, prin diverse manevre, procedurilor violente de convertire a românilor la uniaţie, ca şi tendinţelor de catolicizare a bisericii unite, susţinând autonomia ei faţă de instanţa papală şi dreptul de a-şi păstra ritualurile şi tradiţiile răsăritene), ci ca un „contract" între părţi, condiţionat de îndeplinirea obligaţiilor reciproce.[67] Împotriva lui s-au coalizat treptat autorităţile catolice, calviniste şi luterane din Principat, cercurile influente ale iezuiţilor, dar şi Curtea de la Viena, toate dorind anihilarea vajnicului episcop, ce devenise un „pericol" pentru ordinea anacronică pe care o apărau aceste forţe. Trebuie să precizăm că *Micu-Klein devenise între*

---

[64] Corneliu Albu, *op. cit.*, pp. 9-10.

[65] Memoriul lui Micu din 1743, după ce a fost examinat punct cu punct de o comisie aulică transilvană, a fost retrimis comisiei aulice imperiale şi suveranei, care au emis un document prin care erau acceptate doar câteva dintre revendicări, cele privind clerul unit, aşa cum erau prevăzute în prima diplomă leopoldină, cea din 16 februarie 1699, *dar au respins toate solicitările ce vizau obţinerea unor drepturi sociale, economice şi politice pentru ţăranii români, uniţi şi neuniţi, drepturi care ar fi permis recunoaşterea românilor ca naţiune egală în drepturi*, obiectivul fundamental al lui Micu. *Aceste drepturi erau solicitate de Micu în baza celei de a doua diplome leopoldine, din 19 martie 1701.* Argumentele formale invocate de autorităţi au fost acelea că „originalul acestei diplome" s-a pierdut sau că, dacă această diplomă ar fi fost totuşi publicată, ea nu putea fi aplicată întrucât era în contradicţie cu „vechile" norme constituţionale ale Transilvaniei, care prevedeau că românii sunt doar „toleraţi", deci nu pot beneficia de drepturi egale cu „naţiunile" recepte. Înainte de a lua iarăşi calea Vienei, Micu a convocat la 6 iunie 1744 un mare sinod, în care s-a dezbătut chiar oportunitatea de a denunţa uniaţia dacă nu sunt recunoscute drepturile cerute. Una dintre întrebările puse sinodului a fost: „*Dacă toate cele ce s-au făgăduit românilor uniţi nu s-ar dobândi, mai voiesc ei oare să ţină unirea, ori se lapădă de ea?*".

[66] Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, ed. cit., pp 48-49.

[67] Dumitru Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania. Încercare de dezmembrare a poporului român*, Bucureşti, Tipografia Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1973, pp 50-70.

timp o personalitate apreciată şi foarte populară în toate mediile româneşti, solidarizate cu acţiunea sa, un simbol al luptei naţionale, un personaj codificat deja ca erou naţional în creaţiile folclorice ale vremii.

Hărţuit de autorităţile din Transilvania, văzând că toate aceste forţe uneltesc pentru a-l îndepărta din scaunul episcopal, ceea ce însemna pierderea unui important instrument al acţiunii sale politice, înţelegând că promisiunile făcute uniaţilor de autorităţile imperiale au fost numai o amăgire, Micu-Klein a plecat la Roma, în 1744, cu speranţa că în cetatea „lui Petru şi Pavel" va găsi sprijin eficient pentru cauza dreaptă a poporului ce îşi are obârşia în „Roma lui Traian". Dar sprijinul moral al papei Benedict al XIV-lea nu a putut înfrânge opoziţia înverşunată a Curţii de la Viena, care a reuşit, prin diverse manevre, să-l forţeze pe Micu-Klein să abdice din scaunul episcopal, în 1751. A trăit la Roma, sărac, bolnav şi însingurat, până la sfârşitul vieţii, în 1768, cu dorul neistovit de locurile natale. Într-o epistolă adresată urmaşilor săi la conducerea bisericii unite, Inocenţiu Micu-Klein scria din cetatea eternă: *„Nu poţi învia din morţi decât din pământul patriei"*.[68] Blaga, cel care a sesizat înţelesul profund al acestei afirmaţii, susţine că ea rezumă crezul spiritual şi naţional al episcopului care a îndrăznit, primul, să ceară imperativ pentru neamul său drepturi pe care nimeni nu mai cutezase înaintea lui să le formuleze. Este o formulă prin care Micu-Klein consacră *sinteza dintre ideea creştină şi ideea naţională*. Rămăşiţele pământeşti ale acestui luptător pentru cauza naţională au fost aduse de la Roma la Blaj abia în 1997.

Micu-Klein a dat semnalul luptei pentru drepturile românilor, pentru ridicarea conştiinţei de neam la nivelul conştiinţei naţionale moderne. Întemeind o nouă direcţie a luptei naţionale, Inocenţiu Micu-Klein este şi cel care face legătura cu opera umaniştilor (cunoştea bine lucrările lui Nicolae Olahus) şi a cărturarilor din Moldova şi Ţara Românească. Într-o călătorie la Viena, în anii 1734-1735, „vlădica" Inocenţiu-Micu descoperă întâmplător la un negustor din Petersburg o copie a lucrării lui Dimitrie Cantemir *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*. A cumpărat îndată această lucrare, ce va deveni o sursă de inspiraţie pentru corifeii Şcolii Ardelene.

Şcoala Ardeleană – reprezentanţi, opere, idei

Acesta este aşadar contextul politic, social şi religios în care a apărut Şcoala Ardeleană. Programul naţional inaugurat de Inocenţiu Micu-Klein a fost continuat, pe o scară mai largă, de alţi fruntaşi ai bisericii unite (Petru Pavel Aaron, Gherontie Cotorea, Grigore Maier, Ioan Bob) şi ai bisericii ortodoxe (Vasile Moga, apoi de Andrei Şaguna), dar mai ales de strălucita pleiadă de intelectuali care formează Şcoala Ardelenă: Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior, Ioan Budai-Deleanu ş.a.

Şcoala Ardeleană s-a constituit ca o amplă mişcare ideologică, culturală şi politică, având drept ţintă strategică recunoaşterea drepturilor naţionale ale românilor din Transilvania. Ea este expresia cea mai relevantă a luminismului românesc, curent care îmbracă forme şi aspecte specifice în spaţiul românesc. Învăţământul, cultura şi ideile raţionaliste erau privite ca un instrument indispensabil pentru fortificarea conştiinţei naţionale şi a noii mentalităţi. Exponenţii acestei mişcări culturale şi politice erau animaţi de un spirit reformator moderat, fiind încrezători în reformismul luminat, promovat de împăratul Iosif al II-lea. Această convingere i-a împiedicat să înţeleagă semnificaţia antifeudală şi radicală a Răscoalei lui Horea, care cerea desfiinţarea iobăgiei, printre altele. Iniţiată de episcopul unit Inochentie Micu-Klein, Şcoala Ardeleană a fost o mişcare relativ unitară, în privinţa obiectivelor culturale şi politice, dar în interiorul ei putem deosebi, în funcţie de mijloacele tactice preconizate, o orientare moderată, reprezentată de Samuil Micu, Petru Maior, Piuariu Molnar şi, parţial, Gh. Şincai, şi o alta, radicală, reprezentată de Ioan Budai-Deleanu şi Paul Iorgovici.

Documentul fundamental al Şcolii Ardelene este *Supplex Libellus Valachorum*, din 1791, o

[68] Cf. Lucian Blaga, *Izvoade,* ed. cit, p. 218-220.

sinteză a argumentelor invocate de aceşti intelectuali în favoarea recunoaşterii drepturilor naţionale ale românilor din Transilvania. Înaintat Curţii de la Viena şi tipărit la Cluj în 1791, acest document şi monument al conştiinţei naţionale a fost elaborat şi semnat de Gh. Şincai, Samuil Micu, Ioan Piuariu-Molnar, Iosef Mehesi, Ioan Para, Ignatie Darabant, precum şi de conducătorii celor două biserici româneşti, Ioan Bob şi Gherasim Adamovici. Ca şi Inocenţiu Micu-Klein, redactorii *Supplex*-ului urmăreau atât schimbarea statutului social şi politic al românilor din Transilvania, cât şi o *reabilitare a imaginii publice a naţiunii române*, imagine grav afectată de termenii în care era înfăţişată populaţia românească din Principat atât în documentele oficiale, cât şi în scrierile unor istorici ai timpului. De aceea, în *Supplex*, e cuprinsă şi această revendicare:

> *„Numirile odioase şi pline de ocară: toleraţi, admişi, nesocotiţi între alte stări...să fie cu totul îndepărtate... şi naţiunea valahă, renăscută, să fie repusă în toate drepturile...“*

După ce *Supplex Libellus Valachorum* a fost respins de împăratul Leopold al II-lea şi de Dieta Transilvaniei, corifeii Şcolii Ardelene se radicalizează, iar activitatea lor dobândeşte un caracter militant, antifeudal, puternic reformist şi democratic. Ei lucrează intens pentru formarea unei literaturi ştiinţifice şi filosofice pe înţelesul poporului, traduc cărţi sau le adaptează, înfiinţează sute de şcoli, răspândesc cultura raţionalistă a timpului, resping falsurile istoriografiei maghiare, luptă pentru demnitatea românilor şi pentru recunoaşterea drepturilor lor politice şi culturale. În domeniul lingvisticii, Şcoala Ardeleană ne-a lăsat două lucrări capitale:

- *Elementa lingue daco-romanae sive valachicae*, lucrare elaborată de Samuil Micu şi Gheorghe Şincai, publicată în 1780
- *Lexiconul de la Buda* (Lexiconul românesc-latinesc-nemţesc), început de Samuil Micu, continuat de Petru Maior şi alţii, publicat în 1825.

Autorii susţin ideea originii latine a limbii române şi propun scrierea etimologică, eliminând elementele nelatine din limbă. Petru Maior enunţă ipoteza că *limba română se trage din latina populară, din latina vorbită, nu din cea clasică, scrisă*. Toţi latiniştii militează pentru introducerea alfabetului latin în scriere şi pentru eliminarea cuvintelor de origine nelatină (în special a celor de origine slavă) din limba română.

Samuil Micu (1745-1806)

Nepot al lui Inocenţiu Micu-Klein, Samuil Micu este cel care elaborează fundamentele filosofice ale mişcării spirituale a Şcolii Ardelene. Având studii temeinice de teologie şi filosofie la Viena, Samuil Micu a fost influenţat masiv de luminismul german şi a contribuit la asimilarea noilor idei raţionaliste în gândirea românească. A tradus un manual al lui Baumeister, *Elemente de filosofie*, manual ce preia ideile kantiene, sub influenţa lui Christian Wolff. Trăsătura dominantă a gândirii lui Micu este raţionalismul. El a elaborat o terminologie filosofică în limba română, a dat o explicaţie raţională evenimentelor istorice. A tradus lucrări religioase, precum şi opere ale unor autori antici.

Opera sa fundamentală este *Istoria şi lucrările şi întâmplările românilor* (1805), care a fost publicată integral abia în anul 1995. El continuă şi îmbogăţeşte argumentaţia cronicarilor şi pe cea a lui D. Cantemir. Teza pe care o lansează Micu este aceea că dacii au fost exterminaţi în războaie, iar *românii sunt descendenţi direcţi ai romanilor*. A respins cu argumente complexe teoria „vidului istoric“, teorie prin care unii istorici susţineau că Dacia ar fi fost abandonată de populaţia autohtonă odată cu retragerea aureliană, astfel că triburile maghiare ar fi găsit un spaţiu „gol“ la sosirea lor în Transilvania. Invocând şi argumente din teoria dreptului natural, Micu subliniază apăsat originea nobilă a poporului român, susţinând că vechimea şi continuitatea românilor în spaţiul autohton, ponderea demografică şi contribuţia lor în istoria Transilvaniei legitimează lupta românilor pentru recunoaşterea lor ca naţiune egală în drepturi cu cele trei naţiuni „recepte“.

Alte lucrări: *Logica*, publicată la Buda, în 1799; *Legile firei, ithica şi politica*, publicată la Sibiu, în 1800. Au rămas în manuscris lucrările: *Învăţătura metafizicii* (1787/1790), descoperită

târziu, ca şi alte lucrări: *Etica sau învăţătura obiceiurilor; Învăţătura politicească*, scrise la Viena, între 1781-1787.

Logica este o introducere în studiul filosofiei, pe baza lucrărilor lui Christian Wolff şi Baumeister. Autorul se referă la trei feluri de cunoştinţe: cunoştinţe istorice, cunoştinţe ale faptelor (obţinute pe cale senzorială) şi cunoştinţele filosofice (de ordin raţional, referitoare la cauze, „pricini“). „*Filosofia nu este alta fără numai... obişnuirea de a cerca şi a cunoaşte destule pricini ale lucrărilor*“. Cunoaşterea raţională, logică, este completată de cea empirică. Viziunea lui Micu este o îmbinare a empirismului şi raţionalismului din epocă.

Micu împarte fiilosofia în două părţi:

- Filosofia teoretică, ce vizează adevărurile abstracte, la rândul ei împărţită în filosofie naturală (sau fizica) şi metafizică (ontologia, cosmologia, psihologia şi teologia naturală sau raţională).
- Filosofia practică, ce cuprinde ideile cu valoare normativă, care călăuzesc oamenii în acţiunea practică spre câştigarea fericirii. Ea este alcătuită din filosofia practică generală, dreptul firii (natural), etica şi politica. Precursor al gândirii politice româneşti, Micu defineşte astfel politica: „Înţelepciunea care învaţă cum se cade a stăpâni şi ocârmui cetatea“.

Micu este *un creator de limbaj filosofic în limba română*. În textele sale apar o serie de termeni precum metafizica, fiinţa, firea, insul, raţiune, adevăr, lege, experienţă, cunoştinţă, ş.a., având un înţeles filosofic precis definit. Ideea este „*închipuirea (imaginea) care poate fi mai luminată sau mai întunecată în minte a vreunui lucru*“. Genul şi specia sunt la el „*feliurile şi spiţele*“. Adevărul logic este „*cuviinţa şi întocmirea gândurilor noastre cu lucrul însuşi*“. Experienţa este „*sperienţă*“, iar demonstraţia este „*arătare*“ – două căi de a ajunge la adevăr, la cunoştinţe certe, „*ţapene*“. Ontologia porneşte de la „ins“, de la lucrurile individuale spre cele generale. Principiile sunt „*începuturile*“, iar „*începutul zicerii împotrivă*“ este principiul contradicţiei, „*începutul pricinii destule*“ este principiul raţiunii suficiente al lui Leibniz. Alte echivalenţe: pricină=cauză, mutare=schimbare, stâmpărare=moderaţie, spaţie=spaţiu.

Învăţătura metafizicii este o prelucrare personală a cărţii lui Baumeister, discipol al lui Wolff. Subliniază mereu puterea naturală a raţiunii de a căuta şi de a obţine adevărul. Ideile epocii se regăsesc la Micu: amestec de raţionalism şi empirism, interes pentru cunoaşterea probată prin experienţă, critica moderată a scolasticii. „*Toată cunoştinţa omenească vine de la simţuri*“ – spune el, adoptând noile perspective ştiinţifice ale vremii sale. Metafizica rămâne însă un domeniu rezervat al gândirii raţionale, ce cuprinde „*multe şi încurcate întrebări*“, fiind „*învăţătura aceia cu care închipuirile preste tot de obşte să tâlcuiesc*“.

Texte din *Învăţătura metafizicii* (1806):

> *„Măcar că sunt unii carii judecă cum că pre cei mai tineri nu să cade a-i lăsa să înveţe metafisica, pentru că multe şi încurcate întrebări cuprinde care mai bine este a nu le şti decât a le şti, însă eu judec că nu trebuie a opri pre cei mai tineri de la desfătarea metafisicii, cu atâta, cu cât mai mult foloseşte să ajungă ei, ca să poată ales gândi, care lucru a-l dobândi, foarte mult ajută această învăţătură a metafisicii, după ce acum s-au curăţit de multe încurcături ale sholasticilor. (...)*
>
> *Toată cunoştinţa omenească vine de la simţuri, iar tot ce prindem cu simţurile, aceia să ţine de lucrurile cele singuratice, care în multe chipuri îmbrăcate şi învăluite au cu locul, au cu vremea, au cu faţa, au într-alt chip osebite, să pun înaintea noastră, despre care mai pre larg am grăit în „Loghică“.(...) În fieştecare lucru nu numai insul trebuie a-l socoti, ci şi întru acesta trebue să ne ostenim, ca să luăm aminte la firea şi la fiinţa lucrului, şi aşa să cunoaştem ce este lucrul. Iară fiinţa fieştecărui lucru este aceia, prin care orice lucru este numai acela, şi nu altul. Adecă fiinţa este aceia, prin care lucrul din toate alte lucruri se poate cunoaşte şi să osibeşte. (...)*
>
> *Speriinţa ne învaţă pre noi cum că trupurile care le vedem noi în lumea acesta, unele pier altele răsar, după zi să face noapte şi după noapte zi, şi nici Soarele, nici stelele nu rămân pururea întru acelaşi stat. Luminat dară este, cum că întru această lume sunt*

lucruri, care urmează unele după altele.(...) Ce zicem noi cuvânt, grecii zic logos, latinii ratio zic, aşa dară aici prin cuvânt nu sunet trebuie să înţălegi, ci judecata cea adevărată a minţii, care-ţi arată şi ce învaţă pentru ce şi cum să cuvintezi".

Texte din *Logica* (1799):

„Două căi sunt, ca să putem şti ceva, că cu bună samă e adevărat, adecă: speriinţă şi arătare.

Despre speriinţă aceasta se cade a le însemna:

a) cum că toată simţirea, sau priceaperea şi cunoştinţa noastră, au este din lăuntru, au din afară. (...)

Prin speriinţă cunoaştem numai cele singuratice, adecă cele ce cu simţirile le prindem. (...)

Până acum am zis de speriinţă, să zicem ceva şi de arătare. Arătarea zicem, că este împletirea şi legătura cea cu bun rând a cuvântărilor. În arătare nu se spun altele, fără numai cele ce sunt adevărate, adecă: arătarea este adeverirea spunerii, sau a lucrului, ce să zice, cu temeiuri adevărate şi fără îndoială. (...)

Dreptul firei tâlcuieşte legile şi învaţă ce trebuie omul să facă sau să nu facă. Iară etica arată model şi calea cum trebuie a asculta de legile firei. Pentru aceia, bine au zis unii cum că dreptul firei este teoria eticii. (...)

Texte din *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796):

„Socotind cu mintea mea zisa aceia a filosofului aceluia, carele au zis că urât lucru este elinului să nu ştie elineşte, adevărat şi rumânului să poată zice că urât lucru este rumânului să nu ştie istoria neamului său, că vedem cum toate neamurile au scris lucrurile mai marilor săi şi se cuvine aceasta omului carele are minte, că istoria este dascălul tuturor lucrurilor (...) că ea nu numai cu cuvinte, ci şi cu pilde adeverează cele ce învaţă.

Acel lucru cugetându-l, eu am socotit, că acum întâi încai pre scurt să dau oarece cunoştinţă a neamului meu cel rumânesc, carele până acum nici atâta cunoştinţă de neamul său nu are. Poate că se vor afla unii cu simţire tocmai dobitocească, de vor defăima această osteneală a mea, zicând: ce foloseşte omului să ştie cele ce au fost; unii ca aceştia sunt tocmai dobitoace, că numai dobitoacele nu ştiu lucrurile mai marilor săi. (...) Deci, tu, o cuvântătoriule rumâne, primeşte această puţintică, dar cu multă osteneală şi priveghere adunată istorie a neamului tău, şi au tu te nevoieşte, au de nu poţi tu, îndeamnă şi ajută pre alţii, carii pot, ca mai pre lung şi mai pre larg, lucrurile rumâneşti să le scrie, şi la tot neamul cunoscute să le facă, ca cei buni să se laude întru neamurile neamurilor, iar cei răi şi cei nevrednici să se ruşineze şi să înceapă a lăpăda simţirea cea dobitocească, şi a fi oamenii rumâni, adică desăvârşit, că mult este a fi născut rumân".

Gheorghe Şincai (1754-1816)

Gheorghe Şincai este unul dintre cei mai activi şi mai productivi reprezentanţi ai Şcolii Ardelene. El a asimilat o bogată cultură clasică, teoretică şi istorică, studiind la celebrul Colegiu „*De Propaganda Fide*" din Roma, colegiul superior al Vaticanului. Lucrarea sa fundamentală este *Hronica românilor şi a mai multor neamuri*, definitivată în 1811. Este o vastă sinteză documentară asupra formării şi continuităţii istorice a poporului român în vatra vechii Dacii. Autorul critică istoriile care denigrează poporul român, istorii care „trag jarul" pe spuza unor teze politice, împotriva adevărului istoric, lansând „*poveşti desfundate*", spunea el. Ca şi Micu şi Maior, *el vrea să restabilească adevărul despre români*, *să reabiliteze imaginea lor de popor latin, vechi şi nobil*, să înlăture imaginea falsă produsă de scrierile unor istorici unguri, austrieci şi germani. În planul gândirii sociale, Şincai este adeptul unor reforme care să amelioreze în primul rând soarta ţăranilor, să-i scoată din condiţia umilitoare de şerbie şi iobăgie.

Deschis la noile idei ale timpului, Şincai dovedeşte un interes deosebit pentru ştiinţele naturii

şi pentru spiritul raţionalist modern. Crezul luminist şi raţionalist al autorului este ilustrat de lucrarea *Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului,* publicată la 1800. Titlul cărţii este semnificativ. „*Învăţătură firească*“ înseamnă aici cunoaştere naturală, bazată pe studierea „firii“ (a naturii), iar „*superstiţiile norodului*“ reprezintă prejudecăţile şi explicaţiile supranaturale acumulate în mentalitatea oamenilor. Programul cultural luminist este elocvent exprimat prin această opoziţie. Autorul se străduie să demonstreze că fenomenele au o explicaţie cauzală, naturală, „firească“, iar explicaţiile fanteziste şi mitice, prin apel la factori supranaturali, trebuie eliminate din conştiinţa oamenilor. Cartea lui Şincai dă o imagine a ştiinţelor naturii în ofensivă cu obscurantismul medieval.

Deşi avea studii teologice la Roma şi era integrat bisericii unite, Şincai a devenit un aspru critic al clerului, s-a îndepărtat de biserică şi a criticat în termeni duri „unirea“ religioasă cu biserica Romei. El evaluează acest act dintr-o perspectivă naţională, nu religioasă. La un secol de la înfăptuirea unirii religioase, Şincai face bilanţul avantajelor şi al dezavantajelor, arătând că unirea „*numai popilor a folosit*“, dar şi ungurilor catolici care i-au putut număra astfel şi pe românii uniţi în contul lor. Românii au fost înşelaţi în aşteptările lor, astfel că „uniaţia“ a avut drept rezultat nu obţinerea unor drepturi, aşa cum sperau românii, ci doar învrăjbirea lor, strategie urmărită de cei care doreau să-i dezbine şi să-i poată menţine în condiţii umilitoare.

O atitudine asemănătoare vor avea şi alţi exegeţi lucizi ai fenomenului românesc. Pentru o judecată nuanţată şi detaşată de orice angajamente partizane, să menţionăm că Simion Bărnuţiu, în faimosul discurs de la Blaj, din 2/14 mai 1848, a denunţat „uniaţia“ ca o strategie prin care românii au fost învrăjbiţi, ca o capcană în care românii au căzut, fiind de bună credinţă. Mai târziu, istoricul Alexandru Papiu Ilarian, reconstituind filmul evenimentelor şi efectele lor cumulate, ajunge la concluzii asemănătoare cu cele ale lui Şincai. Să menţionăm că Şincai, Bărnuţiu şi Papiu Ilarian proveneau din familii şi din medii spirituale ce aparţineau bisericii unite. Şincai a fost un întemeietor, un erou al culturii române; el a înfiinţat peste 300 de şcoli româneşti în Transilvania. A fost persecutat şi a murit în mizerie, purtând în traistă *Hronica* sa prin satele româneşti.

Petru Maior (1761-1821)

Petru Maior este un istoric de formaţie modernă, un cercetător pasionat şi un dascăl de vocaţie, având studii teologice la Roma şi studii de ştiinţe juridice la Viena. Pe planul gândirii sociale, Maior are o poziţie reformist-moderată, este încrezător în iosefinism; în istoriografie şi lingvistică a enunţat teze îndrăzneţe, susţinute de o documentaţie amplă, cu privire la originea poporului român şi la caracterul latin al limbii române. Lucrarea fundamentală a lui Maior este *Istoria pentru începuturile românilor în Dachia,* publicată în 1812. Demonstraţia sa istorică avea o finalitate ştiinţifică (respingerea tezelor ce negau originea latină şi continuitatea românilor) şi una politică (repunerea românilor în drepturi egale cu celelalte naţiuni din Transilvania). O altă lucrare monumentală a sa este *Istoria bisericii românilor,* tipărită parţial în 1813, dar nedifuzată. Este publicată integral abia în 1995. Personalitate puternică, aflată în conflict cu autorităţile politice ale Principatului, dar şi cu cele ecleziastice, Maior a avut o contribuţie majoră în combaterea tezelor care deformau adevărul istoric despre formarea poporului român, angajându-se într-o confruntare deschisă cu unii istorici maghiari şi germani – Fr. Joseph Sulzer, I.C.Eder, Bolla Marton, I. Chr. Engel. Aceşti istorici sunt cei care susţineau că triburile ungare, la pătrunderea lor în Transilvania, ar fi găsit o „*terra deserta*“ (un pământ nelocuit), iar românii ar fi imigrat în acest spaţiu abia în decursul secolelor XII-XIII.

Maior constată că „fără nici o dovadă“ aceşti „scriitori străini“ inventează şi difuzează istorii fanteziste („născociri“) despre poporul român, „ba de la o bucată de vreme, pre cum măgariu pre măgariu scarpină, aşa unii de la alţii împrumutând defăimările, fără de nici o cercare a adevărului, de iznov le dau la stampă (la tipar); şi cu cât românii mai adânc tac, nemica răspunzând nedrepţilor defăimători, cu atâta şi mai vârtos se împulpă pre români a-i micşora, şi cu volnicie a-i batjocori“.

După cum rezultă din acest text, Maior este preocupat de *imaginea românilor în opera scriitorilor străini*, fiind conştient de însemnătatea acestei imagini în epoca scrisului, când „defăimările“ circulă de la un autor la altul şi se impun în stratul culturii savante, răspândindu-se apoi şi în cercuri mai largi. Înțelegând forța acestor etichete şi stereotipii negative, Maior avertizează că acest deficit de imagine poate avea consecințe politice durabile, dacă românii „tac“ şi nu răspund „nedrepților defăimători“, care urmăresc „a-i micşora“ şi „a-i batjocori“, adică a le crea o imagine defavorabilă în reprezentarea pe care şi-o formează despre ei lumea civilizată (sau opinia publică, am zice azi). Se subînțelege că românii nu mai trebuie să „tacă“ în privința acestor agresiuni istoriografice şi informaționale. Dar, pentru ca românii să poată „răspunde“ credibil acestor „defăimări“, ei trebuie să dispună de o intelectualitate capabilă să „cerceteze adevărul“, să impună „dovezile“ istorice, să câştige credibilitate în disputele ştiințifice, dar şi în confruntările politice ale momentului. Putem conchide că Maior, spirit modern şi lucid, era conştient de efectele manipulatorii pe care le urmăreau autoritățile Transilvaniei şi Curtea de la Viena. Petru Maior este cel care a formulat teza că limba română s-a format din latina vorbită (vulgară), nu din cea scrisă (clasică). Este şi el un adept al purismului şi a susținut necesitatea de a elimina elementele nelatine din limbă.

Ion Budai-Deleanu (1760-1820)

Personalitate complexă, scriitor, istoric şi gânditor social-politic de factură luministă, cu studii de filosofie, teologie şi drept la Viena, unde are prilejul să cunoască literatura europeană şi noile doctrine politice şi juridice ale timpului. Sub influența gândirii lui Montesquieu, Rousseau şi Voltaire, precum şi a ideilor lansate de Revoluția Franceză, Budai-Deleanu are o atitudine ideologică mai radicală, depăşind reformismul moderat al colegilor săi de generație. Intrând în conflict cu autoritățile din Transilvania, se refugiază în Polonia, la Lvov, unde ocupă diverse funcții în administrație.

Budai-Deleanu are un loc proeminent în cultura noastră, prin capodopera sa literară, *Ţiganiada*, prima epopee scrisă în limba română, o lucrare de amplă construcție, un poem etnologic, cu semnificație politică. Valoarea literară deosebită a operei constă în forța autorului de a înfățişa tipuri umane şi tablouri sociale, precum şi în alternanța stilurilor şi în vivacitatea expresiei. Deşi a fost scrisă la începutul secolul al XIX-lea, lucrarea lui Budai- Deleanu a fost tipărită întâia oară abia la 1875-1877.

Ca şi lucrarea lui Cantemir, *Istoria ieroglifică*, *Ţiganiada* este o alegorie savantă cu scop satiric şi educativ, în care perspectiva neoclasică asupra caracterelor umane şi cea dinamica a barocului coexistă, pe fundalul unor puternice influențe şi contaminări ce țin de spiritul romantic al timpului. Autorul pune în discuție condiția socială a unei minorități etnice şi sociale, a țiganilor, şi proiectează asupra ei o viziune caricaturală şi ironică, prezentând-o ca pe o comunitate gregară şi inconsistentă, incapabilă să se organizeze. În registrul simbolic al unei ficțiuni literare, cu o desfăşurare dramatică, Budai-Deleanu dă expresie confruntării dintre principalele idei politice ale vremii, întruchipate de personajele din prim-plan (Slobozan, Baroreu şi Janalău). Dezbaterea diverselor soluții de organizare politică este transfigurată în situații conflictuale vii şi convingătoare sub raport literar, iar opțiunile autorului pentru o republică democratică rezultă cu evidență din mesajul întregii opere.

În temele privitoare la natura limbii române, Budai-Deleanu are o poziție mai nuanțată, acceptând (în lucrarea *Temeiurile gramaticii româneşti)* că limba română, construită pe fondul latin, a suferit o serie de influențe (slave, maghiare, greceşti etc.). În viziunea lui Budai-Deleanu, lupta pentru obiective sociale se îmbină cu lupta pentru idealuri naționale, iar prin înfăptuirea acestora – spune autorul în *Lexiconul românesc-nemțesc* – neamul românesc, ca „o nație de frunte“, „*nu doreşte alta decât numai ca prin o mai mare cultură să se poată apropia de celelalte neamuri politicite ale Europei*“.

Alți reprezentanți

Ioan Piuariu-Molnar (1749-1825), medic de seamă, cărturar erudit şi militant pentru drepturile românilor, este originar din Sadu, satul lui Inocențiu Micu-Klein. Se afirmă ca un oculist de prestigiu, profesor la Academia de medicină din Cluj. Piuariu-Molnar a avut o poziție politică mai moderată, dar şi-a radicalizat atitudinea după ce autoritățile au respins memoriul *Supplex Libellus Valachorum,* la redactarea căruia a contribuit şi el. A încercat să scoată primul ziar în limba română, la 1790, intitulat „*Foaie românească pentru economie*", dar n-a obținut aprobare. Preocupările sale cuprind un registru larg. A tradus lucrări de istorie şi de ştiințele naturii, a publicat un dicționar român-german, la Viena, în 1788, a scris un manual intitulat *Retorică, adică învățătura şi întocmirea frumoaselor cuvântări*, a scris şi lucrări cu scop practic şi de popularizare a cunoştințelor ştiințifice („*Economia stupilor*" etc.).

Împreună cu Radu Tempea (gramatician), Aron Budai (frate cu Ion Budai-Deleanu), cu episcopul Gherasim Adamovici şi alți cărturari ai vremii înființează „*Societatea filosoficească a neamului românesc în mare principatu Ardealului*". Proiectează şi o publicație a acestei organizații enciclopedice, publicație numită „*Vestiri filosoficeşti şi moraliceşti*", care trebuia să se adreseze tuturor provinciilor româneşti. Publicația nu a mai apărut, fiind interzisă de autorități, dar autorii au scris o „*Înştiințare*", din care reiese că era dedicată „*luminării neamului românesc*" prin „*ştiința folositoare*".

Paul Iorgovici (1764-1808), bănățean de origine, dintr-un sat de lângă Timişoara, studiază dreptul şi filosofia la Viena şi Roma. Îşi definitivează studiile la Paris, chiar în anii frământați ai Revoluției Franceze, fiind influențat de pozițiile radicale şi de ideile democratice ale timpului. Paul Iorgovici este autorul unui manual sistematic de gramatică românească, *Observații de limbă românească,* publicat în 1799. El se distanțează de curentul latinist şi consideră că limba trebuie privită în conexiune cu experiența diversă a celor care o vorbesc. Cuvintele sunt „*ca nişte semne a perceputului minții*", adică nişte semne legate de conținutul reprezentărilor mintale, iar învățarea limbii în cursul experienței directe şi în procesul educativ duce simultan la creşterea fondului lingvistic şi, implicit, la asimilarea unui conținut cognitiv tot mai complex, idee preluată din noile curente lingvistice moderne (Rousseau, Condilliac etc.).

Moştenirea Şcolii Ardelene este continuată în secolul al XIX-lea de o pleiadă strălucită de istorici, filosofi, economişti, lingvişti şi scriitori ardeleni: Gheorghe Lazăr, George Barițiu, Simeon Bărnuțiu, Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian, Ioan Maiorescu, Ion Codru-Drăguşanu, Iosif Vulcan, Dionisie Pop Marțian, Alexandru Papiu Iliarian ş.a.

Lecția Şcolii Ardelene în interpretarea lui Lucian Blaga

> *„Latiniştii erau chinuiți de cugetul foarte lucid că trebuiau în răstimpul unei vieți să ridice un popor, rămas cu secole în urmă, la înălțimea unui «veac prea luminat». Ei se simt chemați să împlinească năvalnic, ca la începuturi de lume, pornind de la nimic, ceea ce istoria neglijase vreme de o mie de ani".*
>
> Lucian Blaga

Tranziția culturii române spre modernitate nu poate fi înțeleasă fără o justă apreciere a operei complexe a Şcolii Ardelene şi a consecințelor ei politice şi spirituale, răsfrânte treptat în tot spațiul românesc. Acțiunea energică a lui Inocențiu Micu-Klein – care reuşeşte să transforme un proiect religios conjunctural într-unul cu obiective strategice, naționale şi istorice –, truda cărturărească şi filosofică a lui Samuil Micu, pasiunea istoriografică, atitudinea socială reformatoare şi izbânzile practice ale lui Gheorghe Şincai, dispoziția polemică şi teoriile îndrăznețe ale lui Petru Maior fac parte din patrimoniul culturii române moderne. Acțiunea lor a fost hotărâtoare pe mai multe planuri.

Unirea religioasă a unei părți a preoților şi a populației româneşti cu Biserica Romei a dat o

nouă direcţie mişcării intelectuale a românilor, care au folosit baza legală a unirii religioase (diplomele leopoldine) *pentru a formula revendicări de ordin politic, cultural şi economic*. Un argument privind caracterul antifeudal şi modern al acţiunii întreprinse de reprezentanţii Şcolii Ardelene constă şi în faptul că ei operează *cu un concept modern de naţiune*, bazat pe etnicitate, limbă, origine comună, obiceiuri şi alte determinări de acest tip. În Evul Mediu, în sistemul „stărilor“, naţiunea cuprindea pe cei care aveau anumite drepturi şi privilegii economice şi politice. Autorii *Supplex*-ului de la 1791 au preluat ideile apusene şi le-au dat forţă politică, revendicând recunoaşterea „naţiunii române“ din Principat ca naţiune cu aceleaşi drepturi ca şi celelalte naţiuni. După cum am văzut, nici Inocenţiu Micu-Klein nu identifica naţiunea cu grupurile care se bucurau de privilegii economice şi politice, nici cu apartenenţa religioasă. El ajunsese să vorbească în petiţiile sale de românii din Transilvania ca despre o comunitate etnică unitară şi distinctă, ca despre o „*entitate naţională distinctă, indiferent de afilierea lor religioasă*“.[69] Această concepţie avansată despre naţiune, ca unitate etnică şi culturală, explică şi caracterul modern al acţiunilor sale, care depăşeşc cadrul religios şi angajează explicit aspecte de ordin social, politic şi cultural.

În viziunea exponenţilor Şcolii Ardelene, *comunitatea naţională nu se mai confunda cu cea religioasă, nici cu sistemul stărilor privilegiate*, ci, perfect conştienţi de unitatea de neam a românilor din spaţiul vechii Dacii, ei utilizau „*o nouă ideea despre naţiune*“, un concept modern de naţiune, după cum subliniază şi istoricul american Keith Hitchins. Ei gândeau în „*termenii «naţiunii», adică ai unei instituţii care dădea sens şi orizont*“[70] evoluţiei istorice a comunităţii lor. Prin scrierile lor istorice şi lingvistice, marcate de anumite erori, învăţaţii Şcolii Ardelene încercau „*să lege Roma lui Traian cu Roma lui Petru şi Pavel*“[71] şi să impună recunoaşterea românilor în statutul lor de naţiune, statut legitimat de o istorie "nobilă" şi de caracterul european al limbii şi al culturii lor. Redescoperirea originii latine a poporului roman şi reafirmarea legăturilor sale cu "Roma" actuală (catolică şi modernă) se va articula într-o teorie coerentă, ce preconiza o îngemănare a tradiţiei rurale şi a culturii ortodoxe răsăritene cu spiritul dinamic al Europei urbane, deci o reconciliere între Răsărit şi Apus, de la care exponenţii mişcării ardelene aşteptau o nouă "renaştere" pentru români.

Reprezentanţii Şcolii Ardelene au fost animaţi de un profund spirit reformator, modern, de credinţa în progres şi în forţa culturii de a schimba mentalităţile şi comportamentele sociale. Aceste idei au avut o importanţă deosebită pentru formarea conştiinţei naţionale a românilor. Din păcate, operele învăţaţilor ardeleni nu au beneficiat de o difuzarea pe tot spaţiul românesc, pe măsura valorii lor.[72] În aceeaşi situaţie s-a aflat şi lucrarea lui Budai-Deleanu, Ţiganiada, care a fost tipărită abia după o jumătate de secol de la momentul elaborării ei. Decalajul dintre creaţie şi receptare este semnificativ pentru destinul nefericit al unor cărţi fundamentale ale culturii române şi pentru modul (neglijent, condamnabil, neprofesionist?) în care românii şi-au gestionat patrimoniul spiritual naţional. Pe bună dreptate, Ioan Chindriş, cel care a îngrijit editarea lucrărilor lui Micu şi Maior, trage un semnal de alarmă: „Pentru orice popor, neglijarea unui patrimoniu cum este opera Şcolii Ardelene ar constitui un punct de ruşine“. Neglijenţă nu numai „ruşinoasă“, ci şi „primejdioasă“, având în vedere că cele două lucrări privesc în mod expres realităţile istorice ale Transilvaniei, realităţi deformate sistematic de istoriografia ungară din interese prea bine cunoscute. Trebuie să consemnăm şi această undă meditativă a lui Ioan Chindriş, care se întreabă „cum ar fi fost debutul vieţii moderne a românilor dacă întreaga operă istorică a Şcolii Ardelene ar fi văzut lumina zilei la vremea sa?“. Soarta celor două lucrări defineşte destul de exact condiţia culturii române. Multe

---

[69] Keith Hitchins, *Românii, 1774-1866*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 251.

[70] *Ibidem*, p. 253.

[71] *Ibidem*, p. 254.

[72] Astfel, două cărţi aparţinând acestor învăţaţi au fost publicate integral abia în 1995 (de Editura „Viitorul Românesc“). Este vorba de monumentala operă a lui Samuil Micu, „*Istoria românilor*“ (rămasă în manuscris aproape două sute de ani, lucrare întitulată atât de expresiv de autor: „*Istoria şi lucrurile şi întâmplările românilor*“) şi de sinteza lui Petru Maior, „*Istoria bisericii românilor*“ (tipărită parţial în 1813, dar nedifuzată în epocă din pricini variate). Sunt două lucrări fundamentale pentru conştiinţa românească, scrise la începutul secolului al XIX-lea şi care, iată, ajung în mâna cititorului român la sfârşitul secolului XX.

dintre valorile ei de căpentenie n-au beneficiat de o circulaţie firească nici în spaţiul intern, decum în cel internaţional.

Complexitatea acţiunii culturale şi politice a Şcolii Ardelene, efectele ei imediate, dar şi cele care au dat roade pe termen mediu şi lung în istoria naţiunii române, ne îndeamnă să susţinem că avem de a face cu *o primă strategie ofensivă şi relativ sistematică de reabilitare şi promovare a imaginii de sine a românilor, ca entitate naţională globală, aflată în pragul modernităţii*. Obiectivul cel mai important al Şcolii Ardelene a fost recunoaşterea statutului de naţiune pentru români, cu drepturi egale în Transilvania, şi, implicit, sprijinirea reformelor sociale care să amelioreze condiţia economică şi culturală a românilor. Ei şi-au concentrat acţiunea culturală pentru *restabilirea adevărului istoric şi pentru respingerea imaginii false pe care a răspândit-o despre noi istoriografia ungară, dar nu numai ea.* Este evident că avem de a face şi cu una dintre cele mai complexe confruntări imagologice din spaţiul românesc. Pe urmele lui Cantemir, care sublinia importanţa deosebită pe care „ceilalţi" (în special „lumea mai luminată", cum spunea el, adică ţările occidentale) o au despre „noi", *exponenţii Şcolii Ardelene au acordat un rol capital indicatorilor de imagine în strategia lor politică şi culturală*. Pentru reabilitarea imaginii de ansamblu a românilor, ca entitate naţională cu un loc distinct în tabloul european, ei au purces la reinterpretarea rolului pe care românii l-au avut şi îl au – sub raport istoric, cultural, militar, demografic şi economic în acest spaţiu geopolitic –, subliniind totodată şi semnificaţia aspectului geopolitic al „renaşterii" naţionale în care sunt angajaţi românii din cele trei Principate. Pentru a susţine aceste idei, învăţaţii Transilvaniei au invocat originea romană („nobilă) a poporului din Carpaţi şi a limbii sale, ponderea lor demografică, importanţa lor economică şi socială.

E limpede că oficialităţile maghiare ale Transilvaniei de la 1800, dar şi exponenţii culturii maghiare de mai târziu, au înţeles miza lucrărilor lui Micu, Şincai şi Maior mai bine decât noi. Au înţeles ce semnificaţie şi forţă poate avea imaginea unui popor (construită iniţial pe datele trecutului) în confruntările politice curente şi au acordat acestui război informaţional o însemnătate strategică. Astfel, literatura şi istoriografia maghiară au pus în circulaţie, cu perseverenţă, mitologia lor despre o Transilvanie pe care triburile maghiare ar fi cucerit-o fără să întâlnească nici urmă de populaţie românească! Această „teorie imigraţionistă", pe care au combătut-o convingător reprezentanţii Şcolii Ardelene, cu datele şi informaţiile istorice pe care le deţineau acum două sute de ani, a fost reluată de Robert Roesler în lucrarea *Romanische Studien*, publicată la Viena, în 1871. Deşi este în contradicţie flagrantă cu datele acumulate de cercetarea istorică obiectivă, date ce au devenit dovezi incontestabile privind continuitatea românilor pe teritoriul vechii Dacii, totuşi, istoriografia maghiară oficială continuă şi azi să susţină această teză aberantă, formulată în condiţiile politice ale secolului al XVIII-lea, când autorităţile maghiare aveau un evident interes politic şi economic ca să-i „prezinte" pe români în condiţia umilitoare de „toleraţi", de „iobagi" şi de populaţie „inferioară", care nu are dreptul de a aspira la condiţia de „naţiune". Putem spune că acest uimitor dispozitiv intelectual care se cheamă Şcoala Ardeleană şi-a făcut datoria ştiinţifică şi morală, în condiţiile în care a lucrat. Reprezentanţii ei şi-au consumat energiile pentru a dovedi netemeinicia acestor teze, pentru a demonstra, cu documente, continuitatea românilor şi drepturile lor legitime în spaţiul în care s-au format ca popor.

Blaga susţinea că exponenţii Şcolii Ardelene, „în ciuda rătăcirilor" şi a erorilor ce le aparţin, „*sunt mai actuali ca oricând*", precizând că sunt „*actuali prin substanţa lor, dacă nu prin manifestările lor*". Mai are vreo semnificaţie actuală bătălia pentru adevăr dusă de Şcoala Ardeleană acum două sute de ani? Mai avem nevoie azi de o nouă Şcoală Ardeleană? Întrebările par deplasate şi retorice, dar trebuie să constatăm că falsurile „clasice" ale istoriografiei ungare au fost redimensionate în fel şi chip în timpuri recente, fiind şi azi un instrument de manipulare a opiniei publice internaţionale. Teza oficială a istoriografiei maghiare nu a fost abandonată, dovadă că ea a fost reluată şi în masiva lucrare *Istoria Transilvaniei*, publicată de Academia Republicii Populare Ungare, în 1987. Un compendiu al acestei lucrări a fost tradus prompt în limbi de circulaţie universală, iar teza imigraţionistă a fost preluată de dicţionare, enciclopedii, tratate de istorie, atlasuri de geopolitică şi alte lucrări politice şi istorice din lumea întreagă. Replicile formulate la începutul secolului al XIX-lea de Micu, Şincai şi Maior, apoi de alţi istorici români

(Xenopol, Hasdeu, Iorga, C-tin C. Giurescu etc.) nu au răzbătut decât sporadic în mediile ştiinţifice occidentale, unde teza istoriografiei maghiare – promovată sistematic în ultimele două veacuri, beneficiind şi de un masiv suport logistic şi propagandistic – pare a fi acceptată, dovadă că „versiunea“ ei cu privire la istoria Transilvaniei, cu falsurile şi „născocirile“ ei (cum spunea Petru Maior) este astăzi acreditată, vai, în atâtea dicţionare, atlasuri geopolitice şi tratate de istorie aflate în bibliotecile mari ale lumii.[73]

Fără îndoială, problema originii, a „vechimii“ şi a anteriorităţii unui popor sau altul pe teritoriul unui stat naţional de azi nu mai are azi aceeaşi semnificaţie politică precum în urmă cu două sute de ani. Totuşi, bătălia istoriografică pentru impunerea adevărului istoric e şi azi una strategică. Acţiunea culturală întreprinsă de Micu, Şincai şi Maior reprezintă un factor decisiv pentru formarea conştiinţei de sine a poporului român, dar şi un capitol important al procesului de modernizare şi de integrare a spiritului românesc în lumea europeană. Dacă cineva ar fi interesat să reconstituie un episod din faimoasa „ciocnire a civilizaţiilor“ – pentru a ilustra teza lui Samuel Huntington – ar găsi în confruntările religioase din secolul al XVIII-lea şi în cărţile corifeilor Şcolii Ardelene argumente relevante. Dar ar descoperi şi faptul că sub veşmântul confruntărilor religioase şi „civilizaţionale“ se ascund foarte precise interese geopolitice.

Corifeii Şcolii Ardelene s-au bătut eroic pentru a impune adevărul istoric, dând o pildă de acţiune ştiinţifică şi naţională, dar, în confruntările la care au participat, în focul polemicilor, *au alunecat adeseori în eroare şi au lansat şi unele idei discutabile*. Printre acestea se numără *teza originii pur romane a poporului român* (construită de Samuil Micu pe ideea că dacii au fost exterminaţi în războaiele cu romanii, iar poporul român descinde exclusiv din elementul roman) şi *teza latinistă* (împărtăşită de mai toţi exponenţii Şcolii Ardelene), după care limba română este moştenitoarea directă a latinei, iar elementele nelatine, „barbare“, adăugate ulterior, trebuie eliminate din configuraţia limbii actuale, pentru a reveni la forma ei „originară“, aplicând principiile etimologismul.

O interpretare interesantă a acestor excese şi erori ale Şcolii Ardelene ne oferă Lucian Blaga într-un studiu din 1943.[74] Blaga a publicat în 1921 un mic studiu orientat explicit împotriva tezei latiniste a Şcolii Ardelene, studiu intitulat *Revolta fondului nostru nelatin,* în care propunea revalorizarea fondului dacic şi răsăritean, pentru a reechilibra tendinţa dominantă de a supralicita componenta occidentală, raţionalistă, din configuraţia noastră etnică şi spirituală. Dar, într-un context cultural şi geopolitic complet schimbat, în care pe scena gândirii europene se făcea apologia forţei brute şi a impulsurilor iraţionaliste, Blaga intervine pentru a reabilita orientare raţionalistă şi pro-occidentală a Şcolii Ardelene. Blaga arată că trebuie să preţuim la justa lor dimensiune strădaniile celor care, animaţi de credinţa în forţa modelatoare a „învăţăturii“ şi de „pasiunea cărţii“, au scris lucrări în cele mai variate domenii: cărţi teologice, cărţi bisericeşti, cărţi de istorie, de lingvistică, de filosofie a naturii, de logică, de matematică, dicţionare, manuale variate, de la gramatică şi ortografie la „cultivarea stupilor“, au tradus Biblia, au întocmit cărţi de rugăciuni în româneşte etc. Oameni ai spiritului, dar şi ai faptei, ei voiau să ridice poporul la înălţimea „veacului luminat“, ideal pentru care au trăit într-o stare de zbucium permanent, înfruntând obstacole şi hărţuieli din partea autorităţilor, mulţi dintre ei fiind *„siliţi să cutreere, singuri, cu săptămânile, ţinuturi şi ţări, cu desagii în spate, să treacă ape şi munţi*“ pentru a-şi procura documente, pentru a obţine dreptul de a-şi publica operele, la Cluj, la Viena sau la Buda.

> *„Ce-i mâna, ce-i întărea, ce-i întărâta? Numai credinţa singură. O credinţă cum nu se mai găseşte decât în* Faptele apostolilor. *Cărţile erau pentru ei cărămizi pentru zidirea lumii, şi ei se simţeau chemaţi să pună umărul la zidirea lumii româneşti, care rămăsese în*

---

[73] În 1996, Ungaria a celebrat 1100 de ani de la sosirea triburilor ungare în câmpia panonică, iar în anul 2000 a celebrat un mileniu de la întemeierea regatului ungar. A fost prilejul unei noi ofensive mediatice pentru forţele ce nu vor să se „reconcilieze“ cu adevărul istoric şi cu realităţile actuale, deplângând pe toate căile „nedreptatea Trianonului“. Răspunsul nostru este anemic sau chiar inexistent în acest război informaţional. Nu avem azi o „Şcoală Ardeleană“!

[74] Lucian Blaga, *Şcoala Ardeleană-latinistă*, studiu publicat în „Vremea“, 28 noiembrie 1943, reprodus în Lucian Blaga, *Izvoade*, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, pp. 169-181.

urmă, în timp ce săptămâna lumii celeilalte era în plină duminică sau într-un veac prea luminat“.[75]

Această credinţă în puterea cărţilor şi a învăţăturii de a lumina conştiinţele o întâlnim şi la urmaşii Şcolii Ardelene, mulţi dintre ei trecând munţii în Moldova şi Ţara Românească, unde au continuat această acţiune misionară şi au confirmat că Transilvania este „provincia pedagogică“ a neamului românesc. Exemplificările pot începe cu Gheorghe Lazăr, pentru a continua cu Florian Aaron, A.T.Laurian, Eftimie Murgu, Ioan Maiorescu, Simeon Bărnuţiu, Alexandru Papiu Ilarian, Dionisie Pop Marţian, fără a-i uita pe Ion Codru-Drăguşanu sau pe legendarul Badea Cârţan.

Pentru a explica erorile istorice şi lingvistice ale Şcolii Ardelene, Blaga formulează o ipoteză nouă. Titu Maiorescu, cel care a combătut latinismul târziu şi etimologismul lui Cipariu şi Laurian, dar şi teoriile juridice ale lui Bărnuţiu, până ce sistemul de scriere propus de mentorul „Junimii“ (sistem bazat pe principii fonetice şi logice) a avut câştig de cauză, este şi cel care a dat o sentinţă grea asupra Şcolii Ardelene. El a susţinut că reprezentanţii Şcolii Ardelene ar fi deformat adeseori adevărul ştiinţific (în problema originii românilor sau a limbii române) din raţiuni politice conjuncturale, pentru a apăra interesul naţional. Sentinţa lui Maiorescu a orientat multă vreme grila de interpretare prin care elita intelectuală românească a receptat şi apreciat ideile lansate de Micu, Şincai sau Maior. Dar, pe această temă, alţi istorici şi gânditori s-au pronunţat mai nuanţat, subliniind importanţa pe care a avut-o şcoala Ardeleană în cultura română, reabilitând imaginea ei globală. Astfel, Hasdeu punea redeşteptarea naţională pe seama acestei mişcări, care a reamintit românilor adevărul – e drept, într-un mod patetic şi revelatoriu – că „*sunt fii ai Romei*“. Învăţaţii ardeleni, susţinea Hasdeu, „*au exagerat un adevăr*“, pe când adversarii lor au „*exagerat o exageraţiune*“, adică un neadevăr.

Blaga schimbă unghiul de interpretare. El aplică teoria sa privind matricea stilistică şi constată că „erorile“ Şcolii Ardelene au o semnificaţie mai adâncă, ce ţine de spiritul „constructiv“ al românilor ardeleni. E drept că programul politic al lui Micu şi Maior se baza pe teza că românii au o origine nobilă şi că sunt perfect îndreptăţiţi sub raport social şi economic de a se bucura de aceleaşi drepturi politice ca şi alte grupuri etnice din Transivania, preamărind adeseori virtuţile de odinioară ale neamului românesc, în contrast cu situaţia umilitoare în care se află azi. Dincolo de această motivaţie se află însă o dispoziţie spirituală organică. Erorile reprezentanţilor Şcolii Ardelene „*s-au produs prin devierea, de la menirea lor firească, a unor excepţionale aptitudini*“, anume a vocaţiei lor constructive, care ar fi dat roade în filosofie şi metafizică. Acest spirit constructiv a fost însă „*deviat prin împrejurări şi necesităţi istorice spre o problematică prea strâmtă*“, aceea a limbii. Elanul speculativ şi constructiv îi îndeamnă pe latinişti „*să întrezărească – prin transparenţa limbii româneşti – protipul latin sau «orghinalul», cu ziceau ei*“.[76]

Ei se raportează deci la problema limbii dintr-o perspectivă „constructivă“, raţională, nu organică. *Sturm und Drang*-ul german şi romantismul de pretutindeni militau pentru o „îmbogăţire“ a limbii şi a registrului ei expresiv, dar latiniştii noştri vor o reformă radicală, structurală, prin care să apară la suprafaţă prototipul latin, substanţa originară, eclipsată de numeroase adausuri istorice, dar prezentă în străfundul cuvântului românesc. Această tendinţă de a reconstrui nucleul originar al limbii depăşeşte filologicul şi capătă alte înţelesuri. Atitudinea lor se aseamănă mai puţin cu alte încercări similare de înnoire lingvistică, dar se află în rezonanţă cu unele întreprinderi teoretice similare din alte domenii. „*Latinişti se găsesc în căutarea fenomenului originar al limbii româneşti*

[75] *Ibidem*, p. 174. Elogiul pe care Blaga îl aduce Şcolii Ardelene merită reţinut: „*Nu s-a subliniat niciodată în deajuns incendiul lăuntric al acelor oameni, aşa zişi de carte, acea pasiune, crescută şi mai mult prin stăpânire de sine, acel foc lipsit de orice izbucnire isterică proprie temperamentelor exhibiţioniste, acea căldură ce străbate molcom şi-n adânc, hrănind şi susţinând truda de-o viaţă a unor sfinţi muritori, aşezaţi sub porunca unei supreme chemări. Latiniştii erau chinuiţi de cugetul foarte lucid că trebuiau în răstimpul unei vieţi să ridice un popor, rămas cu secole în urmă, la înălţimea unui «veac prea luminat». Ei se simt chemaţi să împlinească năvalnic, ca la începuturi de lume, pornind de la nimic, ceea ce istoria neglijase vreme de o mie de ani. Ei aveau conştiinţa că pun pârghia ca să înalţe un masiv de munţi, cufundat în tenebre, la nivelul unui veac prea luminat. O întreagă împărăţie a spiritului trebuia clădită, la repezeală, ca să se răscumpere secole pierdute. «Cartea» şi «învăţătura» erau pentru ei mijloacele unei mutaţiuni istorice, ce trebuia grăbită şi stimulată pe toate căile*“. *Ibidem*, p. 172.

[76] *Ibidem,* p. 170.

întocmai cum, spre a da un foarte ilustru exemplu, un Goethe s-a străduit spre «fenomenele originare» în diverse domenii al ştiinţelor naturale".

Blaga caută afinităţi de structură spirituală, de înclinaţii şi tendinţe, nu echivalenţe. El susţine că latiniştii erau spirite „adânci" şi „constructive", iar domeniul de aplicare cel mai potrivit pentru ei ar fi fost filosofia, construcţiile metafizice. Urgenţele mediului cultural îi îndeamnă să îşi aplice forţa constructivă în lingvistică, nu în plan speculaţiei filosofice, pentru care erau dotaţi.

> *„Momentul istoric în care au apărut latiniştii, stările culturale de la noi, golul spiritual în care ei s-au ivit, au îndrumat aptitudinile lor fireşti spre o problemă aprinsă de împrejurări, dar relativ îngustă pentru asemenea daruri. Complexul de inferioritate de care suferea poporul românesc cerea o compensaţie imediată: puteau latiniştii să facă altceva decât au făcut? Poporului românesc îi trebuia un disc solar, din care să emane o mândrie binefăcătoare şi o conştiinţă mai înălţată. Acest disc solar putea fi «fenomenul orginar»: prototipul latin al cuvântului românesc".*[77]

Ipoteza lui Petru Maior este semnificativă pentru această înclinaţie filosofică şi „constructivă" a latiniştilor. Maior susţine că limba latină vorbită este suportul latinei savante, scrise, dar şi al limbilor neolatine, derivate. Latina vorbită era una comună întregii populaţii a peninsulei italice şi apoi a imperiului, dar în Italia, de ex., această limbă s-a alterat mult în cursul veacurilor, pe când în Dacia Traiană şi apoi în spaţiul românesc această latină „comună" nu a fost atât de mult schimonosită prin influenţa unor limbi „varvare". Astfel, limba română este mai apropiată de limba latină „comună" (vorbită) decât italiana; mai mult, dacă purificăm limba română de vocabularul „barbar", ea ne apare foarte asemănătoare acelui prototip vorbit al limbii latine, din care a derivat prin „construcţie" şi latina savantă, scrisă. Blaga constată că, spre deosebire de cronicarii moldoveni, înzestraţi cu bun-simţ şi cu o viziune organică, latiniştii abordează analitic şi logic problema limbii „*cu o aparatură ce descompune lumina albă în culorile curcubeului*", într-un mod ce aminteşte de procedeele ştiinţelor moderne şi ale filosofiei critice. Astfel, ei se decid chiar la o „răsturnare copernicană". Blaga consemnează: „*Petru Maior nu ezită să tragă concluzia, anapoda desigur, dar vrednică de-un neînfricat dialectician: «De vom vrea a grăi oblu, limba românească e mama limbei celei latineşti»*".[78]

„Inversiunea" lui Petru Maior, în fapt o „eroare" de ordin paradigmatic, ce punea în paranteze datele realităţii, „*este expresia cea mai lapidară a aventurii latiniste*", dar şi o ilustrare a spiritului filosofic şi speculativ ce-i insufleţea pe învăţaţii Transilvaniei. Blaga aseamănă atitudinea latiniştilor cu cea a lui Kant, care înfăptuise o „răsturnare copernicană" prin teză că gândirea îşi impune legile sale naturii. În consecinţă, pentru latinişti şi limba trebuie croită după normele raţionale. Purismul latinist şi etimologismul sunt derivate ale acestei atitudini filosofice. Demersul latiniştilor era adesea „în răspăr" cu bunul-simţ, cu evoluţia firească a limbii, cu datele situaţiei sociale şi chiar cu datele biografiei lor personale. Astfel, Şincai, şcolit în mediu catolic şi unit, critică vehement „uniaţia"; Maior, protopop unit de Reghin, punea în discuţie şi lua în răspăr teza catolică a infailibilităţii papei. „*Uimitoare, vânjoasă, sănătoasă figură!*" – conchide Blaga.

În acelaşi fel au procedat şi exponenţii târzii ai latinismului, un Cipariu sau Laurian, care au clădit „sistematic" teoria latinistă, călăuziţi de principii raţionale şi de „*îndemnuri apriorice*", încercând să modifice datele experienţei şi ale realităţii (lingvistice, culturale, sociale etc.) după fantasmele şi imperativele teoriei lor lingvistice. *Adică să modifice „starea de fapt" după modelul reprezentat de „starea de drept*", model extras de ei printr-o analiză logică şi istorică. Aron Pumnul, dascălul lui Eminescu, era şi el însufleţit de elanuri de „românizare" a limbii, de tentative de a adapta cuvintele noi la prototipul latin. Plasându-l pe Aron Pumnul în galeria spiritelor congenere Şcolii Ardelene, Blaga formulează şi o idee care e des citată: „*Aron Pumnul era şi el ardelean, iar «ardelean» înseamnă a duce un gând până la capăt*".[79] Adică a căuta temeiul,

---

[77] *Ibidem,* pp. 177-178.
[78] *Ibidem*, p. 179.
[79] *Ibidem*, p. 181.

fundamentul şi esenţa lucrurilor.[80] Nu avem aici o trăsătură distinctivă a spiritului filosofic?

Interpretarea lui Lucian Blaga poate fi luată ca un reper pentru a lumina semnificaţia Şcolii Ardelene în tranziţia culturii române spre modernitate. Fără îndoială, aceşti cărturari ispitiţi *„să-şi ducă gândul până la capăt“* (în adevărurile, dar şi în erorile lor) au realizat un salt al conştiinţei naţionale, au creat un mediu cultural nou şi complex, din care au răsărit atâtea iniţiative ce au propulsat gândirea şi cultura românească pe traiectoria modernităţii.

Luminism şi modernizare culturală în veacul fanariot

Pe câtă vreme în Transilvania ideile luministe sunt promovate de intelectuali proveniţi din păturile înstărite ale ţărănimii române, în Moldova şi în Ţara Românească agenţii acestor idei, pe lîngă iniţiativele domnitorilor fanarioţi, se recrutează din rândurile clerului luminat şi din categoria boierilor cu vederi reformatoare. Spre sfârşitul veacului al XVIII-lea, boierii luminaţi invocă tot mai frecvent în petiţiile lor către marile puteri (inclusiv către Napoleon) ideea de autonomie a Principatelor, prevedere cuprinsă explicit în vechile „capitulaţii“ (tratate) ce reglementau raporturile de suzeranitate dintre Împeriul Otoman şi aceste Principate. Contactele cu mediile şi ideile apusene se multiplică, apar oameni luminaţi, inclusiv din rândurile clericilor, care fac traduceri din literatura occidentală, scriu şi tipăresc cărţi în care militează pentru aplicarea unor reforme sociale şi politice. Personalităţi de asemenea factură sunt *Veniamin Costache* (în Moldova), *Chesarie de Râmnic, Naum Râmniceanu, Grigorie Râmniceanu* (care traduce, în 1826, *Logica* lui Ioan Damaschin), alături de care se afirmă o serie de cărturari şi istorici precum *Dionisie Eclesiarhul, Dionisie Fotino sau Daniil Philipide* (ultimul fiind şi autorul unei lucrări cu titlul „*Geografia României*“).

Unii dintre domnitorii fanarioţi, mai ales Mavrocordaţii, au continuat „renaşterea brâncovenească“ în plan cultural şi artistic. Domnitorii din Principate, ei înşişi principi luminaţi, precum Nicolae Mavrocordat şi Constantin Mavrocordat, introduc o serie de reforme sociale, iar Alexandru Ipsilante (1776) şi Grigore Ghica (în Moldova, 1766) sprijină dezvoltarea culturală, încurajează învăţământul, dar în limba greacă. Treptat, boieri luminaţi au intrat în conflict cu domnii fanarioţi, interesaţi doar de jaful ţării în folos propriu, şi organizează lupta pentru reinstaurarea domniilor autohtone.

Asupra regimul fanariot au fost aplicate interpretări contradictorii de către istoricii români, cele mai frecvente aprecieri fiind cele care au văzut în structurile sale politice şi sociale un blocaj al drumului spre modernitate a spaţiului românesc. Regimul fanariot a fost criticat virulent şi de contemporanii acestuia (Zilot Românul, Dionisie Eclesiarhul, Naum Râmniceanu), iar mai apoi gânditorii paşoptişti, Eminescu, junimiştii, Hasdeu, Xenopol şi alţii au stigmatizat fanariotismul ca o nenorocire naţională, ca o maladie ce a lăsat urme adânci în organismul social. Modernizarea era concepută ca o antiteză globală şi radicală faţă de structurile veacului fanariot, nicidecum ca o prelungire sau reformare a acestor structuri. O atitudine mai nuanţată a pornit de la studiile lui Nicolae Iorga, care a reabilitat iniţiativele reformatoare ale unor domni fanarioţi şi conexiunea acestora cu ideile luministe din Apus. Unele cercetări mai recente au încercat să asocieze perioada fanariotă cu trecerea spre epoca modernă, subliniind semnificaţia unor reforme şi o anume deschidere spirituală spre ideile luministe.

Dar examenul aplicat fizionomiei de ansambu a societăţii româneşti din epoca fanariotă nu confirmă existenţa unor condiţii favorabile, mai ales în plan economic şi social, care să asigure demarajul spre modernitate, cu toate că unele iniţiative culturale pot fi invocate cu temei pentru a

---

[80] *„În tot ce au întreprins latinişti este orizont şi măreţie. Pricina căderilor o vedem în primul rând într-o eroare de aplicaţie. Aptitudinile lor constructive erau prea accentuate pentru o problematică periferică, ce li s-a prezentat datorită contingenţelor istorice. Problematica atacată de ei a trebuit să îndure deformări fiindcă era prea puţin încăpătoare pentru energiile fabuloase puse în mişcare. Un duh filosofic de esenţă rară fusese deviat spre istoriografie şi filologie*“, *Op. cit.*, p. 181.

susține conexiunea cu ideile şi stările de spirit moderne.[81] Dar acestea sunt aspecte izolate, acțiuni sporadice, legate de numele unor personalități luminate sau al unor grupuri restrânse, care n-au reuşit să creeze un amplu curent de idei în favoarea schimbărilor de factură modernă. Reformele sociale inițiate de unii domni fanarioți, proiectate în spiritul „luminilor", nu au putut fi aplicate datorită condițiilor economice şi politice, iar efecte lor au fost limitate. Fanarioții „*au apreciat valorile culturii, dar n-au făcut operă culturală temeinică*", iar schimbările s-au restrâns uneori la rafinamentul de la curțile domneşti, la gustul pentru lux şi noi forme de distracție.

> *„Fanarioții au rămas prea puternic ataşați tiparelor trecutului. Ei nici nu puteau să depăşească modelele constantinopolitane, chiar dacă ar fi vrut. Papucii, anteriul, işlicul şi sofalele moi erau însemnele care dominau epoca. Razele ideilor noi nu puteau să destrame țesuturile vechii societăți".*[82]

De aceea, şi fenomenul cultural din Moldova şi Țara Românească, sprijinit de intențiile generoase ale unor intelectuali luminați, precum cei din familia literară întemeiată de Ienăchiță Văcărescu, de unii dascăli şi boieri receptivi la ideile luminismului şi ale revoluției franceze, „*arată însă mult mai palid decât cel din Transilvania*",[83] în primul rând datorită învățământului în limba greacă, rupturii dintre sat şi oraş, precum şi imobilismului social al regimului.

> *„Epoca nu a închegat nici o intelectualitate cu funcție socială sau națională; precaritatea sistemului de învățământ, nesprijinit de limba națională, lipsa cererii pentru funcții care presupuneau o pregătire intelectuală diversificată, împănarea birocrației cu elemente întâmplătoare pe bază de protecție, nepotisme şi loialitate personală au împiedicat formarea unei intelectualități propriu-zise".*[84]

În concluzie, regimul fanariot, deşi a „captat" unele ecouri ale noilor fluxuri înnoitoare, „în comportamente exterioare, în preocupări intelectuale" sau în inițiera unor „mici programe reformatoare", a izolat Pincipatele de trendul modernizării autentice şi substanțiale. Elementele intelectuale, culturale şi cele economice şi materiale care ar prefigura o nouă formă de viață istorică sunt puține şi inconsistente. De aceea, „*trecerea spre epoca modernă se situează dincolo de veacul fanariot*".[85] Acest bilanț negativ al veacului fanariot, care a funcționat ca un blocaj şi un „corset" al trecerii spre modernitate, explică de ce ieşirea societății din acest angrenaj a fost posibilă numai printr-o acțiune de amploarea revoluției lui Tudor Vladimirescu. Această revoluție reprezintă atât *punctul de ruptură cu epoca fanariotă*, cât şi startul întârziat, dar atât de radical, spre modernitate. *Tranziția propriu-zisă a societății şi a culturii româneşti spre modernitate se va petrece, în toată amploarea ei, în prima jumătate a secolului al XIX-lea*.

Totuşi, germenii unor schimbări de factură modernă apar în perioada fanariotă, spre sfârşitul secolului al XVIII-lea. Schimbările politice din statele occidentale, frământările sociale şi ideologice, doctrina dreptului natural şi ideea guvernării democratice au exercitat o influență puternică asupra țărilor din centrul şi estul Europei, inclusiv asupra Țărilor Române, unde aceste idei întâlneau şi necesități proprii de dezvoltare politică şi economică. În aria românească, proiectele de reorganizare politică au fost dezvoltate inițial de mica boierime şi de cea mijlocie, de burghezia în formare, de o serie de cărturari luminați, adepți ai reformelor sociale şi politice (Naum Râmniceanu, Ioniță Tăutu, Zilot Românul ş.a.). Aceşti noi agenți sociali şi culturali au redefinit tradițiile politice şi cutuma constituțională a Divanurilor Domneşti din epoca feudală, pentru a proiecta regimul politic al Principatelor în orizontul structurilor moderne.

Ideile luminismului au stimulat, aşadar, programul de emancipare socială şi națională a

---

[81] Vezi radiografia profundă făcută regimului fanariot de Damian Hurezeanu, *Civilizația română modernă*, Bucureşti, Editura Institutului de Teorie Socială, 2000, pp. 9-38. „*Veacul fanariot indică puține elemente care ne-ar permite să-l integrăm epocii moderne, să-l înscriem în orizontul modernizării. Fanarioții n-au fost un factor integrator şi nu aveau cum să spargă zidul separator de marile fluxuri înnoitoare vest-europene din secolul al XVIII-lea şi de la începutul secolului al XIX-lea*".

[82] *Ibidem*, p. 35.

[83] *Ibidem*, p. 31.

[84] *Ibidem*, p. 35-36.

[85] *Ibidem*, p. 39.

românilor. O serie de învățați și cugetători din Principate au răspândit aceste idei ale raționalismului occidental, au tradus lucrări ale lui Voltaire, Locke, Fenelon, Kant sau ale unor discipoli ai acestora. O contribuție importantă au avut-o și profesorii care predau în școlile de la București și Iași, profesorii particulari angajați de boieri, profesori greci sau francezi, și care aduceau cu ei ideile din Europa luminilor. Scriitorii și intelectualii epocii se exprimă în *concepte noi*, moderne, cum ar fi progres, binele public, raționalitate, schimbare socială, educație, dezvoltare, democrație, cultură, civilizație etc. Pentru noii cărturari, știința dobândește o valoare socială și educativă, iar cercetarea științifică a istoriei naționale este asumată ca o datorie. Activitatea culturală se diversifică și se instituționalizează, apar proiecte de reformă socială și politică, se consolidează ideea de literatură națională, bazată pe cunoașterea tradițiilor și a folclorului. Ca un corolar, se impune ideea unității naționale și a luptei pentru eliberare națională și socială. *Trăsătura specifică a luminismului românesc este legătura strânsă dintre ideea emancipării culturale și ideea națională.*

O personalitatea de relief a epocii este *Ienăchiță Văcărescu* (1740-1797), poet expresiv, în canoanele neoclasice, șef de școală literară, cel care a lăsat urmașilor săi faimosul „*Testament*": „*Urmașilor mei Văcărești/Las vouă moștenire/Creșterea limbii românești/Și-a patriei cinstire*". El scrie și o gramatică a limbii române – *Observații sau băgări de seamă asupra regulilor și orânduielilor gramaticii rumânești* (1787), carte importantă pentru formarea noilor intelectuali și pentru limba literară. Are un rol important în mișcarea ideilor din epocă, fiind cooptat și în „*Societatea filosoficească a neamului românesc*" din Transilvania. Treptat, la începutul secolului al XIX-lea, odată cu lansarea unor proiecte reformatoare de ordin politic și educațional, se schimbă orizontul intelectual și formația științifică a cărturarilor, deschiși acum spre ideile ce veneau din spațiul occidental.

2. Mișcarea pașoptistă

Proiecte de modernizare politică la începutul secolului al XIX-lea

La începutul secolului al XIX-lea se conturează în spațiul românesc și ideea unui regim parlamentar, bazat pe principiul reprezentării tuturor categoriilor sociale. Această inițiativă, de mare semnificație pentru trecerea la modernitate, exprimă noul spirit reformator format sub influența mișcărilor luministe și a ideilor promovate de revoluțiile burgheze din Europa Occidentală. Preocupările de codificare modernă și de introducere a unor norme care să fundamenteze o organizare democratică a statului se multiplică la începutul secolului al XIX-lea în Țările Române, iar mișcarea lui Tudor Vladimirescu este o dovadă că noile idei politice, aspirațiile de dreptate socială și națională domină spiritul timpului.

Tendințele reformatoare se exprimă și în documentele cu semnificație constituțională și juridică ale vremii, prin care se formulează noile principii de organizare politică și se introduc reglementări mai precise pentru instituțiile administrative. O ilustrare a acestei tendințe, sincronizată cu spiritul „luminilor", este și „*Constituția*" lui Constantin Mavrocordat, din 1741 – publicată în „Mercure de France" – care privea organizarea structurilor politice, administrative și juridice ale statului, introducând, totodată, și o serie de reforme economice și sociale. În aceeași serie se înscriu și alte documente, precum „Pravilniceasca Condică" din Țara Românească, scrisă din porunca lui Alexandru Ipsilanti în 1780, „Codul Callimahi" (Codica civilă a Moldovei), elaborat în 1813 și intrat în vigoare la 1817, „Legiuirea Caragea" din 1818 – toate aducând elemente noi de drept și de organizare modernă a instituțiilor statului.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, noile idei privind guvernarea democratică și reorganizarea „Adunărilor de stări" au fost transpuse în statele românești în numeroase „proiecte de constituții". Ele prevedeau instituirea unor adunări reprezentative lărgite, care să cuprindă reprezentanți aleși din toate categoriile sociale înstărite. Aceste adunări, ce urmau să preia atribuțiile

vechiului „Sfat al Țării“, erau învestite cu dreptul de a legifera, fiind independente în acțiunea lor de puterea executivă. Este important să menționăm că, în planul organizării politice a statului, mişcarea revoluționară de la 1821 urmărea să introducă un regim de monarhie constituțională, bazat pe principii democratice moderne, în care Domnul, ales de „Adunarea norodului“, trebuia să respecte Constituția şi autonomia altor instituții ale statului. Aceste principii sunt cuprinse şi în principalele documente ale mişcării inițiate de Tudor Vladimirescu: „*Proclamația de la Padeş*“, „*Cererile norodului românesc*“ şi „*Proclamația de la Bucureşti*“. Inițiatorul mişcării chema toate stările sociale să formeze „Adunarea norodului“, care să lucreze pentru „binele de obşte“. Deşi nu au putut fi aplicate, aceste proiecte şi intenții mărturisesc influența ideilor democratice, care vor fi dezvoltate de mişcările paşoptiste din Țările Române şi se vor regăsi în „Proclamația de la Islaz“ şi în istoricul Discurs al lui Simeon Bărnuțiu de la Blaj.

Cel mai cunoscut şi mai avansat proiect de Constituție, surprinzător de modern şi de bine elaborat, este cel întocmit la 13 septembrie 1822, cunoscut sub denumirea de „*Constituția Cărvunarilor*“. Operă a boierilor reformatori din Moldova, avându-l în frunte pe *Ioniță Tăutul*, proiectul a fost înaintat Porții Otomane ca document pentru reorganizarea internă a țării, sub denumirea de „Cererile cele mai însemnătoare ce se fac din partea obştei Moldovei“. Întemeiat pe principiul modern privind dreptul națiunii de a se guverna prin ea însăşi, proiectul cuprindea dispoziții referitoare la prerogativele Domnitorului, la ierarhia organelor judecătoreşti, precum şi norme referitoare la organizarea unei AdunăriiLegiuitoare, cu bază de reprezentare largă, numită „Adunarea Sfatului Obştesc“. Exprimând un deziderat fundamental al mişcării de la 1821, autorii proiectului solicitau ca Domnul, şeful statului, să nu mai fie numit de o putere străină, ci să fie un domn „pământean“, ales de Adunarea obştească, instituție reprezentativă care urma să cuprindă, pe lângă capii bisericii, „toată obştea boierilor, de la logofăt mare până la şătrar“.

Pe lângă marile principii de libertate şi egalitate politică şi socială, proiectul prevedea ca „puterea ocârmuirii şi a împlinirii [puterea executivă] să fie în singura mână a domnilor, iar puterea hotărârei [puterea legislativă] să fie pururea în mâna domnului împreună cu Sfatul obştesc“. Era limpede exprimat astfel principiul separației puterilor în stat. Acest proiect, care exprima o serie de cerințe vitale ale momentului istoric, preia în cele 77 de articole ale sale o parte importantă din drepturile incluse în „Declarația drepturilor omului şi ale cetățeanului“ din 1789, precum egalitatea în fața legilor, respectul proprietății, libertatea muncii şi a comerțului, libertatea învățământului, inviolabilitatea domiciliului etc.

Elaborat sub influența ideologiilor de factură revoluționară şi liberală, proiectul de Constituție din 1822 este şi o expresie a puternicelor tendințe reformatoare ce se manifestau în mediul social românesc. Proiectul dezvoltă tradițiile politice ale țărilor române, conferind o funcție mai importantă „Sfatului Obştesc“, împuternicit să adopte legile şi să participe la luarea deciziilor majore pentru țară. Puterea legislativă era exercitată împreună de Domn şi de Adunarea reprezentativă numită Sfatul Obştesc. Această instituție era menită să reglementeze prin norme general obligatorii o sferă foarte largă de relații sociale, iar Domnitorul beneficia doar de un drept de veto care însă putea fi infirmat de Sfatul Obştesc.

Acest proiect de Constituție nu a putut fi adoptat datorită faptului că atât Poarta Otomană, cât şi Rusia au respins prevederile sale democratice şi profund reformatoare, unele preluate din patrimoniul gândirii politice liberale. Cu toate că acest proiect nu a putut fi aplicat, unele prevederi ale sale au fost preluate de domnitorul Ioniță Sturza şi aplicate o vreme cu toată împotrivirea marilor boieri şi a consulului rusesc. Acest fapt a pregătit terenul pentru reformele politice viitoare. Astfel, Moldova a fost printre cele dintâi state europene ocârmuite o perioadă scurtă după norme constituționale moderne la începutul secolului al XIX-lea.

Numărul mare de astfel de proiecte de constituție ne arată că societatea românească se afla într-o căutare intensă a unor căi de modernizare şi de adoptare a regimului democratic şi parlamentar. Toate aceste proiecte urmăreau limitarea puterii absolute a domnitorilor impuşi de Poarta Otomană şi înlocuirea acestui sistem cu unul reprezentativ, prin care să se exprime voința națională. Era o expresie a luptei pentru obținerea unui statut de autonomie reală a Principatelor, aflate atunci sub suzeranitatea Turciei şi sub protectoratul Rusiei.

Întemeietori şi animatori culturali. Gheorghe Lazăr

Noul spirit reformator al epocii de tranziție este vizibil în acțiunea unor întemeietori şi animatori culturali, care au fundat şcoli, instituții culturale, ziare, asociații literare, teatrale şi literare în prima jumătate a secolului al XIX-lea. În galeria acestor intemeietori trebuie menționați Gheorghe Lazăr, Gheorghe Asachi, Dinicu Golescu, Ion Heliade Rădulescu, Mihail Kogălniceanu,

George Bariţiu ş.a. Şcolile româneşti de la Blaj au fost deschise în 1754 şi au avut un rol major în formarea intelectualităţii ardelene. Reprezentanţii Şcolii Ardelene a fost educaţi într-un spirit modern, având şi prilejul de a studia în universităţile occidentale. Contactul cu ideile raţionalismului occidental şi cu noua gândire ştiinţifică le-a orientat şi acţiunea politică, mulţi dintre ei dovedind şi un fecund spirit practic, de întemeietori şi organizatori de instituţii culturale.

Iată o mărturie a lui Bălcescu în acest sens, din lucrarea sa *Mersul revoluţiei în istoria românilor* (scrisă în 1850):

> *„Sentimentul naţional, ce se slăbise cu totul în veacul al XVIII-lea prin prigonire [în perioada regimurilor fanariote], se hrăneşte şi câştigă puteri nouă; şi când răul ajunge la culme, când poporul despuiat cu totul nu mai are ce să mai dea, când misia fanarioţilor de zdrobire a rânduielilor vechi s-a împlinit, atunci un nou atlet, ce de veacuri se părea adormit, se deşteaptă şi se arată în arenă. Poporul se scoală mare, puternic şi îngrozitor şi mătură ţara de fanarioţi.*
>
> *Această deşteptare a poporului fu pregătită în parte de acea lucrare înţelegătoare, ce ieşi din munţii învăţatei Transilvanii, azil vecinic al naţionalităţii române. Căci în acea vreme fraţii noştri de peste Carpaţi, având a se emancipa de supt domnirea unei aristocraţii mult mai nesuferită, fiindcă era de neam strein, călcau cu paşi iuţi în calea progresului prin lucrările învăţaţilor lor şi prin instrucţie, [invocând] acel drept legitim al popoarelor chinuite".*

Din inima Transilvaniei, „*azil vecinic al naţionalităţii române*", cum spune Bălcescu, descinde în Bucureşti, în anul 1818, un cărturar de formaţie nouă, modernă, un om din "munţii învăţatei Transilvanii", un întemeietor de şcoală românească modernă: *Gheorghe Lazăr* (1779-1823). S-a născut în Avrig, un sat de lângă Sibiu. Format în spiritul Şcolii Ardelene, cu studii temeinice la Viena, el vine în Muntenia şi înfiinţează prima şcoală românească din Bucureşti, de la Sfântul Sava. A murit la 44 de ani, dar a înfăptuit o operă culturală de o importanţă decisivă pentru modernizarea învăţământului românesc. Lazăr avea o formaţie ştiinţifică şi filosofică solidă, dobândită în timpul studiilor de la Viena. Specialitatea sa era aceea de inginer hotarnic. Fiu spiritual al Şcolii Ardelene, Lazăr îşi asumă cu gravitate o misiune de ordin istoric, fiind însufleţit de idealul naţional şi de dorinţa de a contribui la „propăşirea" şi înălţarea românilor prin cultură. Animat de o viziune modernă şi democratică, iniţiind învăţământul ştiinţific şi umanist în limba română, el produce efectiv o breşă, o ruptură, o revoluţie spirituală în mediul social şi cultural fanariot din Bucureşti. În spiritul „luminilor", el acordă educaţiei un rol primordial în renaşterea naţională, considerând că românii trebuie să ia „*pildă de la celelate popoare luminate*", să iasă din „*besna*" neştiinţei şi, cunoscându-şi istoria, să se ridice iarăşi la „*treapta cea pierdută a cinstei strămoşeşti*". Redeşteptarea nu poate veni decât prin studiul „ştiinţelor folositoare", prin educaţie şi prin respectarea muncii celor ce „*asudă din revărsatul zorilor dimineţii până târziu în noapte*".

La şcoala pe care a înfiinţat-o a predat în limba română matematica, geografia, istoria şi ştiinţele naturii, dar şi cursuri de filozofie modernă, în spiritul ideilor kantiene. Din scrierile sale s-au păstrat doar câteva discursuri şi manuale. *Cursul de filosofie* şi cel de *Logică şi metafizică,* ambele traduse (ori întocmite) după Kant, s-au pierdut. Şcoala lui Lazăr a fost un focar al noului spirit modern, unde s-a format viitoarea generaţie paşoptistă. Elevii săi, Heliade Rădulescu, Eufrosin Poteca, Petrache Poenaru ş.a., au continuat opera începută de luminatul dascăl ardelean. Prin tot ceea ce a făcut, prin pasiunea ardentă pentru cauza redeşteptării naţionale şi prin vocaţia sa de întemeietor, *Gheorghe Lazăr este considerat, pe bună dreptate, un mare pedagog naţional, un vizionar şi un strateg al culturii române moderne*.

Întemeietor şi reformator în plan cultural, Lazăr l-a sprijinit pe Tudor Vladimirescu în acţiunea sa politică. Pentru a înţelege semnificaţia acţiunii culturale a lui Lazăr şi atmosfera spirituală pe care a găsit-o în Bucureşti, în momentul descinderii sale, la chemarea unor boieri luminaţi, reproducem mărturia unui elev şi urmaş a acestui întemeietor, *Petrache Poenaru* (1799-1875), el însuşi un organizator energic al învăţământului românesc pe baze moderne. Poenaru şi-a făcut studiile la Viena şi Paris, având diploma de inginer geograf. El este şi inventatorul stiloului. Mărturia sa datează din 1871 şi îl consideră pe Lazăr drept iniţiatorul unei „noi epoci" în istoria

românilor.

„În epocile de amorțire a națiunilor apar evenimente care ca raza din cer luminează popoarelor ochii minții în deșteptarea conștiinței de sine și le conduc pasul pe calea progresului în dezvoltarea simțului național.

Un eveniment de această natură din cele mai memorabile avem a semnala în istoria patriei noastre înființarea școalei marelui dascăl și înfocat patriot Georgiu Lazăr,[86] *care a deschis românilor cartea științei și prețuire de limbă și naționalitatea lor.(...)*

Această școală se deschise fără altă ceremonie sau paradă decât în prezența a câtorva curioși, care veniseră să audă ce le putea spune din filosofie noul dascăl în limba română, căci nu le venea a crede că s-ar putea da în românește învățături de vreo știință înaltă (sublin. ns.). (...).

Așa, cu magia inspirațiunii sale totdeauna vie și înfocată, Lazăr făcea să pătrundă vorbirea sa în rerunchii ascultătorilor, încântați că auzea vibrând sunetele limbei materne, cu cele mai profunde expresiuni în diferite cunoștințe științifice și filosofice.

Din zi în zi școala lui Lazăr prindea rădăcine. Școlarii se îndulciseră a urma fără precurmare prelecțiunile ce le făcea învățatul filosof și după ce se prepararără cu învățăturile preliminarie în gramatica, geografia, aritmetica și desenul, înaintarea succesivă la studiile speciale de filosofie și de matematică, cu aplicațiunea acestei din urmă la ridicarea de planuri topografice și la diferite construcțiuni mechanice. (...).

De atunci românul, deschizând ochii minții sale, veni în cunoștința de sine, rivaliza de întrecere în cultura facultăților cu care natura l-a dotat și se făcu demn de a memora cu gloria numele lui Georgiu Lazăr și Tudor Vladimirescu, în suvenirea desmormântării limbei naționale și a descoperirii drepturilor noastre strămoșești".

Să menționăm că, la un secol de la „*desmormântarea limbii naționale și a descoperirii drepturilor noastre strămoșești*", la un secol de la întemeierea școlii lui Lazăr în limba română, națiunea română și-a realizat idealul ei secular, Unirea cea Mare dim 1918. A fost un secol de uriașe transformări, în care românii au parcus drumul modernizării, prin eforturi și sacrificii, încercând să ardă etapele evoluției și să recupereze decalaje de secole.

Gheorghe Lazăr e un model pentru spiritul care-i anima pe toți acești intemeietorii din prima jumătate a veacului al XIX-lea. În Moldova avem un alt întemeietor, pe *Gheorghe Asachi* (1788-1869), format la universitățile din Roma și Viena. Întemeietor al școlii românești din Moldova, Asachi este și un scriitor neoclasic, un mare animator cultural. Ca și Lazăr, Asachi face operă de pionierat, întemeiază învățământul național modern în Moldova, fiind, totodată, și inițiatorul mișcării teatrale de la Iași (1816).

Apariția presei în limba română se datorează, de asemenea, acestei generații de intemeietori. În 1829, Asachi înființează la Iași ziarul *Albina românească.* În același an, 1829, *Ion Heliade Rădulescu*, un strălucit elev și urmaș al lui Gheorghe Lazăr, înființează la București *Curierul românesc*. În Transilvania, *George Barițiu* înființează în 1838 *Gazeta de Transilvania*, cu suplimentul ei literar, numit *Foaie pentru minte, inimă și literatură*. În 1840, *Kogălniceanu* inființează la Iași revista *Dacia literară*, un punct de reper pentru noul program de reconstrucție culturală. Aceste publicații (și altele) au jucat un rol important în formarea noului spirit reformist și în redeșteptarea conștiinței naționale.

Alături de aceștia, se cuvine să-i menționăm și pe: *Eufrosin Poteca*, cu studii la Paris, profesor de filosofie la București; *Petrache Poenaru*, organizator al învățământului din Muntenia; *Eftimie Murgu*, profesor de filosofie la Iași și la București; *Teodor Diamant*, adept al socialismului utopic al lui Charles Fourier; *Ion Ghica* (primul care ține un curs de economie politică la Iași), precum și pe scriitorii care preced și anunță generația pașoptistă (Costache Conachi, Iancu Văcărescu, Vasile Cârlova, Anton Pann, C. Negruzzi, Gr. Alexandrescu etc.).

---

[86] Petrache Poenaru transcrie numele lui Gheorghe Lazăr în varianta sa latinizată (Georgiu), variantă pe care, probabil, chiar dascălul ardelean o folosea pentru se recomada în mediile bucureștene, în conformitate cu tradiția latinizantă a Școlii Ardelene (Gheorghe devine adesea Georgiu; Gheorghe Șincai semna uneori Georgius Șincai).

O personalitate ce nu poate lipsi din galeria acestor întemeietori este şi *Dinicu Golescu* (1777-1830). În 1826 publică lucrarea *Însemnare a călătoriei mele*, în urma unei călătorii în ţările apusene, carte în care constată *decalajul nostru faţă de Occident* şi propune asimilarea ideilor şi întemeierea unor aşezăminte culturale de factură modernă, pentru a putea avansa pe calea civilizaţiei. Este un spirit reformator, un critic al stărilor sociale, al clerului şi al marilor boieri, considerând că pasul dintâi pentru a progresa trebuie făcut în domeniu educaţiei şi în plan social, prin reforme inspirate de exemplul statelor dezvoltate, pentru a ajunge la o organizare socială care să vizeze bunăstarea generală. Luminatul boier are un comportament tipic luminist, este animat de proiecte reformatoare, sprijină mişcarea culturală a vremii. Faptul că a conştientizat în mod foarte acut şi expresiv decalajul nostru faţă de lumea occidentală i-a determinat pe unii istorici ai culturii române moderne să vorbească de „complexul Dinicu Golescu“, un complex de inferioritate ce s-ar regăsi la mulţi intelectuali români în relaţie cu civilizaţia occidentală.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, luminismul raţionalist se combină la noi cu tendinţele romantice şi se transformă dintr-o mişcare de idei într-un program de reconstrucţie culturală şi politică. Apar în această perioadă o serie de asociaţii ştiinţifice, artistice, literare, culturale; are loc o acţiune largă de popularizare şi răspândire a cunoştinţelor ştiinţifice; se dezvoltă învăţământul românesc, apar primele publicaţii periodice şi reviste ştiinţifice. Se pun bazele mişcării teatrale româneşti şi ale literaturii moderne.

Schimbări politice, intelectuale şi ideologice

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi în primele decenii ale secolului al XIX-lea *are loc o profundă schimbare intelectuală în spaţiul românesc*, pe măsură ce s-a amplificat contactul cu ideile apusene, iar elita religioasă, politică şi culturală nutrea aspiraţii înscrise în orizontul modernităţii. Într-un climat intelectual extrem de divers, în care se întâlneau adepţii tradiţiei şi cei ai inovaţiei culturale, învăţaţii români au fost receptivi la noile curente de idei, astfel că „*două idei au dat gândirii lor direcţie şi coeziune: naţiunea şi Europa*“.[87] Viaţa intelectuală a Principatelor Române avea o dinamică proprie, pe o tradiţie locală, care ne ajută să vedem şi diferenţele specifice ale procesului de modernizare din acest spaţiu. Încrederea în raţiune şi educaţie este dublată şi aici de o atitudine critică faţă instituţiile existente. *Contactul cu lumea occidentală a adus conştiinţa faptului că românii sunt înapoiaţi sub raport cultural, economic şi de civilizaţie.* Conflictul cu biserica şi cu dogmele religioase este însă aproape absent. Chiar şi clericii suferă o metamorfoză spirituală, şi multe capete ale bisericii devin figuri *reformatoare*, precum Chesarie de Râmnic, Leon Gheuca şi Veniamin Costache.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea s-au produs în spaţiul românesc *schimbări fundamentale, orientate de o viziune liberală*, împărtăşită, cu nuanţe, de aproape toţi reformatorii şi revoluţionarii români, în primul rand de agenţii politici ai revoluţiei din 1821 şi, apoi, într-un cadrul mai larg şi mai articulat doctrinar, de generaţia revoluţionarilor de la 1848. Principiile generale ale liberalismului au fost aplicate realităţilor locale.[88] Prin consecinţele lor, aceste schimbări pot fi apreciate ca fiind de natură revoluţionară. Putem grupa aceste schimbări, care vor traversa momentul revoluţionar paşoptist, în trei categorii: *o revoluţie ideologică (şi pe plan cultural), una politică şi una economică*. Prima este o revoluţie culturală ce a modificat mentalităţile, concepţiile politice şi filosofice, făcând trecerea de la gândirea religioasă la cea raţionalistă, modernă. Revoluţia politică, începută cu instaurarea domniilor pământene după mişcarea din 1821, a dus treptat la formarea structurilor moderne ale statului naţional. Revoluţia economică s-a înfăptuit

[87] Keith Hitchins, *Românii, 1774-1866*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 145.

[88] Gheorghe Platon, *Liberalismul românesc în secolul XIX: emergenţă, etape, forme de expresie*, în vol. *Cultură şi societate* (coord. Al Zub), Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1991, pp.73-103.

printr-o tranziţie lentă de la structurile feudale la cele capitaliste, începând cu intrarea Principatelor în relaţii comerciale cu Apusul şi cu treptata consolidare a noilor relaţii economice în plan intern.

Totodată, a avut loc şi o schimbare a statutului geopolitic al spaţiului românesc, care a ieşit treptat de sub autoritatea şi dominaţia imperiilor răsăritene şi a intrat în sfera de influenţă a puterilor occidentale (vezi războiul Crimeii şi Conferinţa de la Paris – 1856).

Toţi gânditorii epocii aderă acum la un set de convingeri şi de idei:

- Poporul român, de origine romanică, este un popor unitar, în pofida faptului că trăieşte în state diferite, unitatea sa fiind probată prin unitatea limbii şi a culturii, prin unitatea obiceiurilor şi prin intensele legături economice care i-au sudat spiritual şi lingvistic pe români, în decursul veacurilor; de aceea, înfăptuirea unităţii politice a românilor reprezintă un imperativ şi o direcţie firească a evoluţiei istorice; motivul refacerii „vechii Dacii“ va domina acţiunea politică şi imaginarul generaţiei paşoptiste.
- Poporul român, ajuns la nivelul de conştiinţă naţională modernă, trebuie să înfăptuiască o suită de reforme sau revoluţii interne pentru a se moderniza şi a-şi dobândi locul pe care-l merită în plan european; pe plan politic, aceste reforme aveau menirea de a democratiza structurile statului, de a introduce principiile noi de organizare a instituţiilor.
- În plan economic, imperativele constau în desfiinţarea iobăgiei, împroprietărirea ţăranilor, încurajarea industriei, formarea infrastructurilor moderne de transport şi comunicaţie etc.
- Instrumentul fundamental al acestor reforme îşi are punctul de sprijin în plan cultural (curente de idei, creaţie literară, instituţii de învăţământ, presă etc.), dar şi în plan politic; convingerea generaţiei paşoptiste a devenit aceea că aceste reforme nu pot fi înfăptuite decât printr-o schimbare de regim politic. Schimbările culturale trebuie să pregătească mişcarea politică: luminarea prin cultură şi învăţământ pentru ca poporul să devină conştient de drepturile sale şi să devină capabil pentru a înfăptui reforme moderne. Aşadar, emanciparea culturală este văzută ca o condiţie a emancipării politice şi economice.
- Decisive pentru întemeierea noii culturi şi pentru formarea noilor mentalităţi sunt cercetarea istoriei, studierea limbii, cercetarea tradiţiilor şi a culturii populare, analiza condiţiilor particulare, de ordin politic şi social, în care evoluează poporul român.

Această problematică originală s-a reflectat şi în planul gândirii politice şi istorice, în sistemele de idei pe care le-au edificat gânditorii români. Evoluţia gândirii şi a instituţiilor politice, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, exprimă această tendinţă de democratizare şi de adaptare a principiilor liberale la condiţiile interne. După interpretarea lui Nicolae Bălcescu, statul feudal românesc s-a transformat din faza sa iniţială de „*stat domnesc sau absolut*“ în stat „*boieresc sau aristocratic*“, apoi în „*stat fanariot*“, care acoperă „*un veac de apăsare şi jefuire, de corupţie şi degradaţie, de slăbiciune şi apunere a naţionalităţii*“. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, odată cu introducerea în cele două Principate a „Regulamentelor organice“, statul se metamorfozează într-un stat „*ciocoiesc sau birocratic*“, iar sarcina revoluţiei paşoptiste ar fi aceea de „*a-l face românesc sau democratic*“.

Deşi într-o formă incompletă, „*Regulamentele organice*“ (introduse în anii 1831/1832) au prefigurat totuşi instituţii asemănătoare cu cele ale unui regim parlamentar, inaugurând sistemul modern de reprezentare şi de aplicare a principiului fundamental al separaţiei puterilor. Aceste Regulamente – care aveau un conţinut foarte asemănător – sunt *cele dintâi legiferări scrise de natură explicit constituţională* prin care se introduc în cele două Principate Româneşti *adunări reprezentative moderne,* alese pe bază de sufragiu cenzitar. Totodată, *Regulamentele organice au consacrat pentru prima oară la noi în mod explicit separaţia puterilor în stat***.** Iată cum aprecia Bălcescu rolul Regulamentului organic:

> *„Regulamentul [organic], cu toate relele sale, aduse însă oarecare principii folositoare şi se făcu un instrument de progres. El recunoscu în drept principiul libertăţii comerciale, despărţirea puterilor judecătoreşti, administrative şi legiuitoare şi introduse regimul parlamentar.“*

„Adunarea Obştească Obişnuită“ avea atribuţii legislative, „Adunarea Obştească Extraordinară“ avea misiunea de a alege domnitorul (un singur domn a fost ales prin această procedură, Gheorghe Bibescu, în 1842). Atribuţiile administrative erau conferite unui „Sfat administrativ“. Adunările obşteşti au dobândit cu timpul caracterul unui parlament autentic, în care s-au confruntat diferite poziţii şi interese. Pe lângă marea boierime, care domina aceste instituţii, boierimea mică şi mijlocie şi-a afirmat şi ea interesele, fiind mai ataşată de exponenţii stării a treia sau ai gândirii liberale. Adunările au reuşit să modernizeze legislaţia internă în unele domenii administrative, economice, culturale şi sociale, în acord cu tendinţele şi ideile novatoare ale epocii. În aceste adunări legiuitoare s-au conturat cele două curente, cel conservator şi cel

liberal, ultimul manifestându-se ca o forță contestatară, ce a introdus în dezbatere numeroase inițiative de democratizare a societății românești, precum și proiecte de unificare națională.

Astfel, în Adunarea Obștească din Țara Românească s-a constituit o opoziție puternică a unui grup de deputați față de tendința Rusiei de a încălca autonomia internă a țării. Circa 20 de deputați au format în anii 1835-1839 o grupare de opoziție, cunoscută sub denumirea de „Partida națională“, condusă de Ion Câmpineanu, grupare ce a susținut cu tărie dreptul țării de a-și organiza viața internă în mod autonom, conform tratatelor și stipulațiilor internaționale.

Acești deputați au elaborat în 1838 un proiect de „Constituție“ și un proiect de unificare a Principatelor – proiect pe care l-au adresat și diplomaților străini –, documente prin care cereau unificarea Moldovei și a Țării Românești într-un stat unitar și independent („Regat al Daciei“), stat organizat pe baze democratice, cu separarea clară a puterilor, în care Adunarea națională să fie un for de largă reprezentare.

Idei și programe de modernizare în viziunea revoluționarilor pașoptiști

Sub raportul concepției filosofice, întreaga generație pașoptistă continuă fondul de idei al epocii luminilor, conjugând în forme originale acest patrimoniu cu tendințele liberale ale romantismului revoluționar și ale raționalismului critic. Stilurile, tendințele și curentele spirituale interferează la noi, se suprapun și se combină în forme originale. Astfel, luminismul, raționalismul critic, romantismul revoluționar și evoluționismul pozitivist alcătuiesc în spațiul românesc un bloc cultural cu tendințe contradictorii, un bloc având în nucleul său ideea națională și ideea liberală.

Momentul revoluționar 1848, pe lângă revendicările economice și sociale cărora le dă expresie, este unul de răscruce pentru afirmarea ideilor de libertate și reformă politică, având ca obiectiv major tocmai *introducerea unui regim constituțional și democratic modern, bazat pe principiul suveranității poporului, al separării puterilor în stat și al alegerii libere a corpului legiuitor*. Revoluționarii au respins Regulamentele organice și au redefinit locul parlamentului în structura politică a statului. Potrivit documentelor programatice ale revoluției de la 1848, forul legislativ, care trebuia să fie ales prin vot universal, egal și direct, urma să fie o instituție cu adevărat reprezentativă, în care să fie prezenți reprezentanți ai „tuturor stărilor societății“.

Generația pașoptistă este una dintre cele mai fecunde grupări politice și culturale din istoria românilor, cu o importanță capitală în procesul de tranziție spre modernitate. Oameni ai ideilor, dar și ai faptei, pașoptiștii au creat și au luptat pe toate fronturile modernizării, cu rezultate inegale, fiind animați însă mereu de o credință sinceră în progres și în viitorul neamului românesc. Principala realizare politică a acestei generații, care a pus în discuție în mod radical vechiul regim și a promovat reforme sociale, este înfăptuirea Unirii din 1859, pentru care pașoptiștii au acționat cu eficiență și cu o însuflețire fără egal, într-un moment de cumpănă al destinului național.

În plan cultural, pașoptiștii au pus bazele învățământului modern, ale literaturii și artelor moderne (teatru, muzică, arte plastice etc.), reușind să îmbine imperativul de a asimila noile formule stilistice moderne cu tendința de a recupera fondul tradițional de gândire, literatura populară, istoria puțin cunoscută a veacurilor dinainte. La mijlocul veacului al XIX-lea, ca urmare a unor acumulări culturale anterioare, națiunea română își exprima interesele și identitatea printr-o elită intelectuală și politică de factură modernă, europeană, elită alcătuită din spirite extrem de variate ca pregătire și extracție socială, dar care erau unite în credința că au de îndeplinit o misiune istorică.

Aceste elite, promotoare ale reformelor, au reprezentat atunci o masă critică favorabilă schimbării de sistem, reușind să orienteze treptat societatea românească spre obiectivele sale naționale și spre imperativele modernizării. La mijlocul veacului al XIX-lea, în spațiul cultural și politic românesc s-au întâlnit numeroase personalități, unele de prim rang, altele rang secund, creatori în diverse registre culturale: istorici, lingviști, poeți, prozatori, dramaturgi, culegători de folclor, pictori, muzicieni, filosofi, sociologi, oameni politici, juriști, profesori, jurnaliști etc., astfel încât lista celor care au participat la redimensionarea culturii române în intervalul 1840-1860 este impresionantă: Ion Heliade Rădulescu, Gh. Asachi, Kogălniceanu, Bălcescu, Ion Ghica, Eftimie Murgu, Eufrosin Poteca, Petrache Poenaru, C. Negruzzi, Ion Ionescu de la Brad, Dimitrie Bolintineanu,

Anton Pann, Gr. Alexandrescu, Alecu Russo, Cezar Bolliac, C. Negri, Vasile Alecsandri, Matei Millo, C. A. Rosetti, Ion Brătianu, Simion Bărnuțiu, Avram Iancu, George Barițiu, Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian, Alexandru Papiu Ilarian, Andrei Mureşanu, Andrei Şaguna, Stephan Ludwig Roth, Bolyai Janos (unul dintre creatorii geometriei neeuclidiene), Ion Codru-Drăguşanu, Aron Pumnul, Nicolae Kretulescu, Eudoxiu Hurmuzachi, Alexandru Hâjdeu şi mulți alții.

În „*Principiile noastre pentru reformarea patriei*", revoluționarii moldoveni îşi exprimau năzuința ca noile structuri politice să prevadă abolirea privilegiilor şi alegerea unei adunări legislative care să exprime interesele întregului popor. De asemenea, în „*Proiect de Constituție pentru Moldova*", redactat de Mihail Kogălniceanu, se prevedea ca puterea legislativă, încredințată unei Adunări obşteşti, să fie cu adevărat independentă față de cea executivă, iar componența ei să reflecte toate straturile societății (boierimea, clerul, corporațiile, industriaşii, comerțul, slujbaşii statului, militarii, profesiile libere şi țărănimea, fiecare comună având dreptul de a alege doi reprezentanți ai săi). Proiectul realist şi moderat al lui Kogălniceanu prevedea ca reprezentarea să se facă pe colegii electorale, având în vedere că un regim bazat pe o reprezentare masivă a păturilor populare ar fi întâmpinat rezistența marii boierimi şi a puterilor străine.

Este semnificativă şi prevederea care stipula că membrii Adunării obşteşti erau inviolabili, ei neputând fi „pârâți, opriți sau judecați" pentru opiniile exprimate în cadrul adunării. Adunarea legislativă era învestită cu puteri deosebite, cum ar fi dreptul de a alege pe şeful statului, pe capii bisericii, de a adopta bugetul, tarifele vamale şi nivelul impozitelor, de a orienta dezvoltarea agriculturii, a industriei şi comerțului, de a stabili politica în domeniul apărării, al învățământului şi al sănătății, având şi menirea de a reforma codurile civil, comercial şi penal.

În cunoscuta *Proclamație de la Islaz*, documentul revoluționarilor din Țara Românească, apreciat şi el drept un act constituțional, se prevedea în mod expres la art. 4: „*Adunarea generală compusă din reprezentanți ai tuturor stărilor societății*". Constituirea acestei adunări legislative trebuia să fie făcută prin „*alegerea largă, liberă şi dreaptă unde tot românul are dreptul de a fi chemat şi anume numai capacitatea, puritatea, virtuțile şi încrederea publică să-i dea dreptul de a fi ales*". Reprezentarea în forul legislativ nu mai era condiționată de avere sau de alte privilegii de clasă.

Proclamând aceste *principii politice moderne de guvernare democratică*, revoluționarii au trecut chiar la acțiuni concrete de aplicare a lor, organizând în luna august 1848 alegeri pentru o Adunare generală extraordinară, care să îndeplinească rolul de Adunare Națională constituantă, în care să fie reprezentate „toate interesele sau meseriile nației". Ea avea misiunea de a elabora o Constituție, actul fundamental al regimului democratic. Acelaşi program prevedea responsabilitatea miniştrilor şi a funcționarilor publici în fața Adunării legislative, care avea astfel drept de control asupra executivului şi a administrației. Convocarea alegerilor a întârziat datorită evenimentelor interne şi a diversității de poziții asupra modului de alegere a acestei Adunări naționale care trebuia să adopte „legile fundamentale ale organizării țării" şi să rezolve spinoasa problemă agrară. După înfrângerea revoluției, idealurile democratice privind organizarea instituțiilor politice pe suportul principiului suveranității populare şi al votului universal, au fost reactivate în noile condiții ale luptei pentru formarea statului național unitar.

În *Transilvania şi în celelalte provincii româneşti aflate sub stăpânire habsburgică*, revoluția paşoptistă a reprezentat un moment excepțional în planul luptei pentru emancipare națională, pe lângă idealurile sociale şi politice pe care le-a afirmat răspicat. Românii din aceste zone erau vital interesați în modernizarea structurilor politice, în afirmarea principiilor democratice ale guvernării reprezentative, întrucât în vechile structuri feudale, de tipul adunărilor de stări (Dieta), populația majoritar românească nu putea fi reprezentată, datorită cunoscutelor principii şi practici discriminatorii la care era supusă. Invocând principiile moderne ale dreptului natural, ale libertății persoanei şi suveranității poporului, adunarea de la Blaj din 3-5 mai 1848 cerea imperios, prin vocea tribunului Simeon Bărnuțiu, recunoaşterea românilor ca „*națiune de sine stătătoare în Transilvania, pe temeiul libertății egale*". În consecință, adunarea solicita drepturi politice depline pentru națiunea română din Transilvania, alături de celelalte grupuri naționale care până atunci dețin useră privilegii politice şi economice.

Adunarea de la Blaj revendica, în numele acestor principii democratice, afirmate în spațiul european, ca „*națiunea română să-şi aibă reprezentanții ei în Dieta țării*" proporțional cu ponderea ei numerică în ansamblul locuitorilor. Acelaşi principiu urma să fie aplicat în toate sferele vieții publice, în administrație, justiție, învățământ etc. Românii erau interesați de desființarea sistemului feudal de reprezentare, de care beneficiau câteva grupuri restrânse etnic şi social. Dacă aceste principii s-ar fi aplicat consecvent, ele ar fi subminat din temelii privilegiile „națiunilor politice" şi ar fi schimbat configurația instituțiilor politice din Transilvania, fapt care explică reacția violentă a elementelor conservatoare ale nobilimii maghiare față de programul democratic al hotărârilor de la Blaj. Adunarea de la Blaj a prevăzut convocarea unei adunări

constituante, cu o componenţă în funcţie de proporţia numerică a grupurilor naţionale din Transilvania. Întrucât aceste idei privind alegerea unor instituţii politice pe cale democratică nu s-au putut concretiza, românii au organizat mari reuniuni populare, cu caracter plebiscitar, care au adoptat hotărâri decisive, ce aveau legitimitate populară. Caracterul reprezentativ este afirmat şi în modul în care Adunarea de la Blaj s-a autodenumit: „*Adunarea generală naţională a naţiunii române din Transilvania*“.

Toate aceste acţiuni şi proiecte demonstrează că ideea guvernării democratice, prin intermediul unor adunări reprezentative, prin care să se exprime voinţa poporului, era solid ancorată la mijlocul secolului al XIX-lea în spaţiul românesc. Deşi înfrântă, revoluţia de la 1848 a promovat programe moderne de organizare politică, a încercat să lărgească baza socială şi compoziţia Adunărilor legislative şi să dezvolte atribuţiile lor. Ideea unităţii naţionale – considerată de Kogălniceanu „*cheia bolţii fără de care s-ar prăbuşi întreg edificiul naţional*“ – străbate toate proiectele revoluţionarilor paşoptişti, pregătind astfel conştiinţa politică a românilor pentru înfăptuirea acestui ideal de veacuri, în strânsă legătură cu promovarea unui regim reprezentativ şi democratic.

Prin Convenţia de la Balta Liman, din aprilie 1849, Turcia, ca putere suzerană, şi Rusia, ca putere protectoare, au hotărât să desfiinţeze cele două Adunări Obşteşti din Moldova şi Ţara Românească, adunări care funcţionau pe baza Regulamentelor organice, înlocuindu-le cu „Consilii sau Divanuri ad-hoc“, care însă nu mai aveau atribuţii legiuitoare, ci doar un rol consultativ. Adunările obşteşti, cu tot caracterul lor electoral limitat, au permis dezvoltarea în sânul lor a unei opoziţii faţă de structurile anchilozante, îngrădind efectiv tendinţele absolutiste şi abuzurile domnitorilor. Întrucât deveniseră instrumente prin care se afirmau atitudinile liberale şi democratice, forţele conservatoare interne şi puterile străine au decis lichidarea acestor corpuri legiuitoare şi înlocuirea lor cu structuri artificiale, cu divanuri formate numai din „boierii cei mai notabili şi mai demni de încredere, asemenea şi din câţiva membri din înaltul cler“.

Statutul internaţional al Principatelor Române se schimbă însă odată cu înfrângerea Rusiei în războiul Crimeii (1853-1856) şi cu reorganizarea raporturilor de forţă dintre Turcia, Rusia şi puterile europene. Slăbirea influenţei ruseşti în spaţiul românesc a creat condiţii favorabile pentru înfăptuirea Unirii Principatelor şi pentru reorganizarea structurii lor politice pe baze moderne. În noile condiţii, soarta Principatelor a fost decisă prin jocul raporturilor de forţe dintre Rusia şi Turcia, pe de o parte, şi puterile occidentale, pe de altă parte, ultimele fiind interesate, şi din considerente comerciale şi economice, să restrângă sfera de influenţă a celor două imperii orientale şi să-şi întărească poziţia geopolitică în sud-estul Europei.

3. Mihail Kogălniceanu (1817-1891)

Kogălniceanu este o personalitate emblematică a istoriei româneşti din secolul al XIX-lea. El s-a ilustrat ca om politic, scriitor, istoric şi gânditor de prim rang, având o contribuţie decisivă în momentele cruciale pe care le-a parcurs societatea românească în secolul XIX. Este unul dintre ctitorii statului român modern, fără îndoială unul dintre cele mai lucide şi clarvăzătoare spirite pe care le-a avut neamul românesc.

După studii făcute la Berlin se întoarce în Moldova, unde se angajează într-o intensă activitate culturală şi ştiinţifică, înfiinţează revistele *Dacia literară* (1840), *Arhiva românească* (1841-1845), *Propăşirea* (1844), *Steaua Dunării* (1855-1860). În 1843 Kogălniceanu inaugurează primul curs de istorie naţională la Academia Mihăileană din Iaşi (cuvântul introductiv a fost publicat de autor sub titlul: *Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie naţională*). Pentru concepţia lui socială şi istorică sunt relevante şi alte scrieri, precum introducerea din 1841 la revista *Arhiva românească*, prefaţa din 1852 la *Letopiseţele Ţării Moldovei,* studiile *Despre civilizaţie* (1845), *Sclavie, vecinătate şi boieresc* (1855), dar mai ales *Dorinţele partidei naţionale din Moldova* (din 1848) în care propune un amplu program de reforme politice şi sociale.

Concepția istorică și socială

Kogălniceanu inaugurează, alături de Bălcescu, un nou mod de a concepe şi de a scrie istoria, mutând accentul de pe evenimentele de ordin politic asupra fenomenelor economice şi sociale. El acorda istoriei ca ştiinţă o înaltă valoare morală şi culturală, apreciind că „*istoria este singurul oracol care ne poate spune viitorul*“, întrucât fără cunoaşterea trecutului, fără restituirea documentelor care codifică faptele strămoşilor nu este posibilă fortificarea conştiinţei de sine a poporului român şi nici stabilirea unei direcţii de evoluţie adecvate pentru construcţia unei culturii româneşti moderne şi originale. Iată un pasaj elocvent din „introducerea“ sa la *Arhiva românească*:

> *„Să ne ţinem de obiceiurile strămoşeşti atât cât nu sunt împotriva dreptei cugetări, să ne ţinem de limba, de istoria noastră, cum se ţine un om în primejdie de a se îneca de prăjina ce se aruncă spre scăpare. Istoria românească mai ales să ne fie cartea de căpetenie şi să ne fie paladiul naţionalităţii noastre. Într-însa vom învăţa ce am făcut şi ce mai avem să facem; printr-însa vom prevedea viitorul, printr-însa vom fi români, căci istoria este măsura sau metrul prin care se poate şti dacă un popor propăşeşte sau dacă se înapoiază. Intrebaţi dar istoria şi veţi şti ce suntem, de unde venim şi unde mergem....dar istoria noastră unde este, cine o ştie, cine o citeşte, cine-şi bate capul într-o epocă aşa de materială, aşa de egoistă, să gândească la istorie, la naţie, la viitor?*
>
> *Istoria noastră este în tradiţiile poporului, în movilele nenumărate ce împestriţează întinsele noastre câmpii, în mănăstririle ce cuvioşii şi vitejii noştri domni au zidit în aducerea aminte a biruinţelor câştigate, în hrisoave şi în urice şi, în sfârşit, în cronicele Grecenilor, Popeştilor, Urecheştilor, Costineştilor şi a atâtor bărbaţi cari într-o mână ţineau sabia spre apărarea patriei şi într-alta condeiul spre a scrie măreţele lor fapte. (subl.ns.).*

Aşadar, Kogălniceanu caută în istorie argumente pentru drepturile românilor, răspunsuri la marile întrebări legate de existenţa şi dăinuirea poporului român, răspunsuri la problemele prezentului, subliniind virtuţile educative ale acestei discipline. Publicând cronicile din secolele trecute, Kogălniceanu face o operă de arheologie spirituală, cu scopul de a furniza argumente pentru asumarea de către generaţia sa a acţiunilor de reformă şi de modernizare. Pentru Kogălniceanu, trecutul nu poate fi privit doar ca o eroare istorică, întrucât el cuprinde şi principii care pot fi adaptate la noile cerinţe ale dezvoltării.

Kogălniceanu este printre cei dintâi gânditori români moderni care elaborează o viziune critică asupra istoriei, în spiritul obiectivităţii ştiinţifice. El îmbină patosul naţional cu spiritul critic, ştiinţific. După ce subliniază că sentimentul apartenenţei etnice are o dimensiune universală, fiind un dat antropologic, confirmat şi de faptul că epoca modernă a favorizat integrarea indivizilor şi a grupurile sociale în comunităţi naţionale, interesate să-şi consolideze identitatea politică şi culturală, Kogălniceanu arată că reconstituirea ştiinţifică a trecutului şi înţelegerea semnificaţiei pe care au avut-o faptele înaintaşilor pot contribui la cimentarea unităţii sociale şi naţionale, la fortificarea conştiinţei de sine a unei naţiuni.

> *„Inima mi se bate când aud rostind numele lui Alexandru cel Bun, a lui Ştefan cel Mare, a lui Mihai Viteazul; da, domnilor mei! Şi nu nu mă ruşinez a vă zice că aceşti bărbaţi pentru mine sunt mai mult decât Alexandru cel Mare, decât Hanibal, decât Cezar; aceştia sunt eroii lumei, în loc că cei dintâi sunt eroii patriei mele. Pentru mine, bătălia de la Războieni are mai mare interes decît lupta de la Termopile şi izbânzile de la Rahova şi de la Călugăreni îmi par mai strălucite decât acelea de la Maraton şi Salamina, pentru că sunt cîştigate de către români! Chiar locurile patriei mele îmi par mai plăcute, mai frumoase decât locurile cele mai clasice. Suceava şi Târgovişte sunt pentru mine mai mult decât Sparta şi Atena!“.*

Acest puternic sentiment naţional, care se manifesta cu pregnanţă în tot spaţiul Europei, era pus de Kogălniceanu în conexiune cu programul de reforme politice şi economice, program menit să ducă la modernizarea societăţilor şi la consolidarea civilizaţiei moderne. Dar, în acelaşi cuvântul introductiv la cursul de istorie naţională, Kogălniceanu se dovedeşte un spirit lucid, pragmatic şi modern, chiar în mediul euforic şi exaltat al paşoptismului, amendând excesele şi atitudinile necritice.

„În mine veți găsi un român, însă niciodată până acolo ca să contribuiez la sporirea romanomaniei, adică mania de a ne numi romani, o patimă care domnește astăzi mai ales în Transilvania și la unii din scriitorii din Valahia....Această manie s-a întins până acolo încât unii își însușesc chiar faptele și istoria bătrânilor romani, de la Romulus și până la Romulus-Augustul.... Să ne ferim, domnilor mei, de această manie care trage asupra noastră râsul străinilor. În poziția noastră de față, cea dintâi datorie, cea dintâi însușire trebuie să fie modestia; altmintrelea, am putea merita aceea ce zice dl. Eliad că numai națiile bancrute vorbesc necontenit de strămoșii lor, bunăoară ca și evgheniștii (nobilii-n.ns.*) scăpătați. Să ne scoborâm din Ercul, dacă vom fi mișei, lumea tot de mișei ne va ținea; și, dimpotrivă, dacă, izgonind demoralizația și neunirea obștească care ne darmă spre peire, (dacă) ne vom sili cu pas mai sigur a ne îndrepa pe calea frăției, a patriotismului, a unei civilizații sănătoase și nu superficiale cum o avem, atunci vom fi respectați de Europa, chiar dacă ne-am trage din hoardele lui Gengis-Han. Așadară, domnilor mei, eu nu vă voi ascunde că legile, că obiceiurile, că limba, că începutul nostru se trag din romani; istoria de mult a vădit aceste adevăruri; dară încă o dată vă mai spun: sunt departe de a măguli o manie ridiculă, vorbindu-vă de faptele romanilor ca fiind ale noastre; ci voi face ceva mai folositor; mă voi sili a vă îndemna că, dacă vroiți să fiți cunoscuți de adevărați fii ai romanilor, apoi să faceți și d-voastră ceva care să se poată sămălui* (asemăna-n.ns.*) cu isprăvile poporului de lume dominator“.*

Iată-l pe Kogălniceanu detașându-se net de exaltările nepotrivite demersului științific, de atitudinile care „*trag asupra noastră râsul străinilor*“; spiritul național, în ofensivă atunci în toate mediile europene, trebuie supravegheat permanent de spiritul critic, spune Kogălniceanu. Nu vom obține „respectul“ Europei moderne, ne spune autorul, dacă ne vom mulțumi să trâmbițăm ostentativ originea noastră latină, fără a confirma prin faptele de azi această „origine nobilă“. Identitatea națională nu este o substanță absolută, în această viziune, ci depinde de manifestările concrete ale poporului, de actualizările ei istorice; mai mult, ne putem dovedi modernitatea construind o „*civilizație sănătoasă*“, nu una „*superficială*“, distincție ce apare pentru prima oară limpede la Kogălniceanu, înainte de a dobândi o semnificație deosebită în teoriile junimiștilor.

Crezul lui Kogălniceanu era acela că trecutul unui popor, prin valorile sale permanente, e cea mai sigură garanție a dezvoltării sale. Istoria are o mișcare ascendentă, după opinia lui, iar scopul pe care-l urmărește este asigurarea dreptății și a egalității sociale, valori care definesc noua etapă a civilizației. Noțiunea de civilizație e folosită de Kogălniceanu pentru a exprima progresul științific, economic și social, având ca sens fundamental ideea de dezrobire, de „emancipare“. Om al veacului, influențat de curentele dominante ale gândirii moderne, Kogălniceanu pune evoluția civilizației în legătură cu două categorii de factori:

- *factori științifici*, care se referă la „*izbânzile artei, științei și industriei*“, prin care omul supune natura trebuințele sale;
- *factori politici*, ce se referă la „*relațiile oamenilor între ei, a individului cu societatea, a societății cu individul*“, la câștigarea unor drepturi politice, civice și sociale de către indivizi și popoare.

Așadar, precizează autorul, civilizația înseamnă, în esență, „emancipare“ spirituală, economică și politică: emanciparea omului față de constrângerile naturale, prin dezvoltarea științei, a artei și a industriei, prin progres economic, fapt care exprimă stăpânirea omului asupra naturii, dar civilizația presupune și „*emancipația politică*“, eliberarea omului de relațiile de subordonare, de sclavie și barbarie, în plan social și politic. În concepția sa, structurile feudale erau anacronice și reprezentau un factor de blocaj al societății românești; ele trebuiau modificate, prin reforme profunde, atât în plan politic, cât și economic, pentru a deschide calea modernizării și a progresului social. După opinia sa, „Regulamentele organice“ ne-au tăiat relațiile cu trecutul, fără a ne întemeia prezentul pe baze mai sigure. O națiune modernă este alcătuită din cetățeni liberi și egali în drepturi; ea nu poate exista atât vreme cât drepturile politice și economice revin doar unui grup restrâns de privilegiați, iar masa de milioane de oameni, care alcătuiesc „talpa țării“, sunt „*dezbrăcați de toate drepturile, de toată buna stare materială și intelectuală și supuși numai dărilor și greutăților țării*“. În

strălucitele sale discursuri parlamentare, din perioada dezbaterilor asupra reformei agrare (în anii 1860-1864), reformă la care s-au împotrivit grupurile conservatoare, Kogălniceanu va invoca în favoarea împroprietăririi țăranilor argumente istorice, economice şi sociale, dar şi argumente de ordin politic, subliniind faptul că elitele privilegiate, ce se reduc în România la „câteva mii de boieri“, nu pot alcătui „o națiune“ modernă, întrucât conceptul de națiune se bazează pe forța celor mulți, pe „suveranitatea poporului“, idee fundamentală a epocii moderne. Încă din 1848, în *Dorințele partidei naționale din Moldova,* Kogălniceanu scria:

> *„Puterea şi fericirea unui stat se află în puterea şi fericirea mulțimii, adică a nației. O nație însă care numără numai trei mii de oameni, înzestrați cu drepturi şi averi, singurii adevărați cetățeni, nu merită acest nume“.*

Potrivit lui, progresul nu presupune cu necesitate revoluția. El se poate realiza şi pe cale paşnică, prin *reforme treptate*, deci pe cale evolutivă, organică. Poziția lui ideologică în perioada revoluției este una democrat-burgheză moderată, iar după aceea, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Kogălniceanu va deveni un exponent remarcabil al aripii moderate a liberalismului românesc.

„Dacia Literară” şi programul specificului național

Programul revistei *Dacia literară* (din care au apărut doar trei numere) a avut un puternic ecou în epocă şi a devenit un moment de referință pentru întreaga dezvoltare a culturii române moderne. Pentru epoca sa, Kogălniceanu a îndeplinit rolul unui *îndrumător cultural*, în sens larg (comparabil cu rolul exercitat de Maiorescu după 1866), fiind un strateg al acțiunii culturale, *primul exponent al spiritului critic şi primul teoretician modern al specificului național în cultura română*. El introduce de la început criteriul valoric în aprecierea operelor şi criteriul unității naționale a culturii, precizând că revista va publica „*producțiile româneşti fie din orice parte a Daciei, numai să fie bune*“. În fața unei producții literare abundente, dar inegale, într-o cultură ce abia a păşit pe calea modernizării, Kogălniceanu conştientizează necesitatea spiritului critic, nepărtinitor, care să cerceteze toate creațiile şi „*ca într-un ciur să le vânture, lăudând cele bune şi aruncând în noianul uitării pe cele rele*“. Criteriul estetic este clar disociat de cel politic sau moral, prin afirmația că lucrările literare vor fi judecate printr-o critică imparțială şi constructivă („*vom critica cartea, iar nu persoana“*).

Sesizând orientarea multor scriitori ai epocii de a prelua masiv şi necritic teme şi stiluri din cultura occidentală, Kogălniceanu va condamna „*mania imitației*“ şi va proclama ideea că „*traducțiunile nu fac o literatură*“.

> *„Darul imitației s-a făcut la noi o manie primejdioasă, pentru că omoară în noi duhul național....Mai în toate zilele ies de sub teasc cărți în limba românească. Dar ce folos! Că sunt numai traducții din alte limbi, şi încă şi acele de-ar fi bune! Traducțiile însă nu fac o literatură... Noi vom prigoni pe cât vom putea această manie ucigătoare a gustului original, însuşirea cea mai prețioasă a unei literaturi.*

Deşi necesare, aceste influențe trebuie adaptate fondului local, întrucât o cultură națională nu se poate edifica decât prin transfigurarea experienței istorice specifice a poporului român şi prin crearea unei arte originale, în tipare moderne. Kogălniceanu a formulat în chip exemplar ideea că literatura românească poate dobândi originalitate şi expresie modernă valorificând simbolic datele istoriei, virtuțile limbii populare, folclorul, fondul tematic autohton etc.

> *„Istoria noastră are destule fapte eroice, frumoasele noastre țări sunt destul de mari, obiceiurile noastre sunt destul de pitoreşti şi de poetice pentru ca să putem găsi şi la noi sujeturi de scris, fără să avem pentru aceasta trebuință să ne împrumutăm la alte nații“.*

În primul număr al *Daciei literare* este publicată capodopera lui Costache Negruzzi – nuvela *Alexandru Lăpuşneanul* – care valida sub raport artistic programul revistei. Kogălniceanu întemeiază un adevărat program de construcție a culturii naționale, insistând asupra originalității sale şi asupra spiritului critic care trebuie să filtreze influențele şi împrumuturile din alte culturi. El

are o înţelegere complexă asupra raportului dintre tradiţie şi inovaţie şi este printre cei dintâi care fac o distincţie clară între o „civilizaţie sănătoasă", autentică şi una falsă, rezultată din imitaţia servilă şi lipsită de spirit critic. Fără a respinge contactele culturale, Kogălniceanu cerea o literatură care să exprime, spunea el, „*duhul naţional*", individualitatea poporului nostru.

Poziţia lui a fost apreciată adeseori ca fiind una tradiţionalistă şi conservatoare, apreciere exagerată, ce nu ţine seama de contextul epocii. După opinia lui George Călinescu, Kogălniceanu a fost cel mai puţin teatral şi cel mai constructiv spirit din generaţia paşoptistă. *Darul său de căpetenie a fost acela de a fi avut spirit critic atunci cînd lumea nu-l avea*, spunea Călinescu, considerând că în cazul lui Kogălniceanu omul politic a fost mai spectaculos decât opera scrisă. Această apreciere nu scade cu nimic valoarea operei culturale, dar pune în lumină contribuţia excepţională a lui Kogălniceanu în momente decisive ale istoriei noastre: elaborarea programului revoluţionarilor din Moldova la 1848; participarea la înfăptuirea Unirii din 1859 şi la programul de reforme din vremea lui Cuza; contribuţia sa în varii domenii la consolidarea statului român modern, inclusiv la cucerirea Independenţei de stat în 1877. În toate aceste momente, Kogălniceanu a fost un cap limpede al epocii, un strateg al acţiunii politice şi diplomatice, deopotrivă un vizionar şi un om al faptei, deosebit de eficient.

4. Nicolae Bălcescu (1819-1852)

Bălcescu este una dintre cele mai luminoase personalităţi ale istoriei naţionale, afirmându-se într-o viaţă scurtă şi zbuciumată ca istoric şi gânditor politic, ca un militant ardent pentru reforme sociale şi pentru ideea naţională, fiind unul dintre conducătorii revoluţiei de la 1848. În cadrul generaţiei paşoptiste, Bălcescu se distinge prin profunzimea studiilor sale istorice şi sociologice, prin anvergura şi clarviziunea gândirii sale politice, prin expresivitatea literară a textelor sale. Alături de Avram Iancu, Bălcescu a avut poziţiile cele mai radicale în cadrul ideologiei paşoptiste.

- Studiază istoria şi filosofia la Sfântul Sava, şcoală înfiinţată de Gheorghe Lazăr. În 1840 participă la o conspiraţie împotriva regimului şi este întemniţat 2 ani.
- În 1843 înfiinţează societatea secretă „Frăţia", de tip francmasonic, împreună cu alţi fruntaşi ai vremii. În 1844 înfiinţează revista Magazin istoric pentru Dacia (împreună cu August Treboniu Laurian), unde publică studii de istorie şi de filosofie socială.
- În 1846 se află la Paris, unde urmăreşte cursurile de filosofie a istoriei ale lui Edgar Quinet şi Jules Michelet. Este influenţat de gândirea şi operele lui Cesare Cantu şi de filosofia politică a lui Giuseppe Mazzini.
- În februarie 1848 ia parte la revoluţia din Franţa, după care se întoarce în ţară şi are o contribuţie hotărâtoare la pregătirea şi desfăşurarea revoluţiei române, insistând asupra unor obiective precum: împroprietărirea ţăranilor, crearea armatei naţionale, organizarea aparatului de stat etc.
- Conduce în Guvernul Provizoriu un grup de comisari ai revoluţiei, răspunzând şi de editarea materialelor de propagandă.
- După înfrângerea revoluţiei din Ţara Românească merge în Transilvania, unde încearcă să mijlocească o înţelegere între revoluţionarii români şi cei maghiari, purtând negocieri cu Avram Iancu şi Lajos Kosuth. Este impresionat de hotărârea românilor ardeleni de a-şi apăra drepturile naţionale până la sacrificiu suprem (impresii exprimate în conferinţa ţinută la Paris în 1851: Mişcarea românilor din Ardeal la 1848).
- În următorii ani trăieşte în exil, la Paris, unde scoate, în 1850, revista România viitoare (în care publică lucrarea sa Mersul revoluţiei în istoria românilor, precum şi o „precuvântare" la Cântarea României, alături de o traducere parţială a scrierii Cântarea României), participă la

organizarea emigrației şi scrie o serie de studii istorice şi economice. Moare la Palermo, în 1852.

Opera lui Bălcescu nu este foarte întinsă, dar este foarte densă şi bogată în idei. El exprimă o poziție democrat-revoluționară în cadrul curentelor ideologice care s-au confruntat în perioada Revoluției. Principalele lucrări: *Puterea armată şi arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei până acum* (1844); *Despre starea socială a muncitorilor plugari din Principatele Române în deosebite timpuri* (1846); *Drepturile românilor către Înalta Poartă* (1848); *Mersul revoluției în istoria românilor* (1850); *Question économique des Principautés Danubiennes* (publicată la Paris, 1850); *Românii supt Mihai Voievod-Viteazul* (1852).

Progresul social se realizează prin acțiunea oamenilor

Bălcescu elaborează o teorie contradictorie asupra societății, o teorie în care elementele raționaliste se îmbină cu cele spiritualiste. El consideră că societatea umană se află într-o continuă dezvoltare, după „*legea necesară a progresului*“. Omenirea, spune el, se află pe „*calea nemărginită a unei dezvoltări progresive*“, dezvoltare care ascultă de „legile fixe“ ale progresului. Dumnezeu a dat fiecărui popor o anumită „misie“ în istorie. Fiecare națiune participă după natura şi geniul ei propriu la realizarea progresului şi din această diversitate a națiunilor rezultă un progres general al omenirii. Evoluția socială are un anumit sens şi un anumit scop. Scopul este fixat de Dumnezeu şi constă în realizarea dreptății sociale şi a frăției între oameni. Progresul spre acest scop se realizează prin acțiunea umană.

Deşi terminologia folosită de Bălcescu este de nuanță spiritualistă, conținutul concepției sale este raționalist şi foarte valoros. Pentru a da mai multă autoritate ideilor sale şi fiind influențat de curentele de idei din epocă, de *romantismul istoric şi de raționalismul luminist*, Bălcescu pune pe seama divinității legile dezvoltării sociale. Astfel, spune el, *creştinismul a instaurat o nouă cale a progresului, care constă în dominarea naturii de către om, în dezvoltarea cunoaşterii şi a acțiunii umane, în perfecționarea continuă a societății sub raport moral şi economic*. Istoria ar trebui să realizeze peste tot triumful binelui asupra răului, a spiritului asupra naturii, a dreptății şi frăției asupra nedreptății şi a constrângerii, a libertății asupra necesității oarbe. Ideile de „*dreptate şi frăție*“ sunt înscrise pe stindardul revoluției de la 1848 şi ele revin obsedant la Bălcescu, întrucât el le considera scopuri majore ale omenirii, pe care trebuie să le înfăptuiască toate popoarele angajate pe calea progresului. Realizarea dreptății sociale, a justiției sociale şi a armoniei între oameni şi națiuni – iată misiunea omenirii pe Pământ. Realizarea acestor deziderate ar reprezenta şi o cale spre desăvârşire (spre mântuire) a omenirii. E de remarcat că „mântuirea“ aceasta nu se realizează la Bălcescu prin abandonarea vieții şi a istoriei, ci în plan istoric real. Iar conținutul ideilor de dreptate şi frăție nu este unul abstract, ci unul concret-istoric.

Divinitatea supraveghează lumea umană, dar nu intervine direct în istorie. Potrivit lui Bălcescu, în istorie acționează popoarele, oamenii, grupurile sociale, indivizii, iar progresul este un rezultat practic al acțiunii umane. Astfel, omul apare drept făuritorul propriului său destin. Ideea este valoroasă şi depăşeşte orizontul concepțiilor spiritualiste tradiționale. Omul este făuritorul civilizației prin puterea sa cugetătoare şi prin acțiunea sa practică. Înfăptuirea legilor divine – dreptate şi frăție – nu este apanajul unor slujitori ai lui Dumnezeu (Biserica sau clerul), ci stă în puterea tuturor oamenilor şi a fiecăruia în parte. Spiritualismul religios e la Bălcescu numai un punct de plecare. Poziția sa raționalistă e vizibilă şi în ideea că „*omul nu e un instrument orb al fatalității*“, ci e dotat cu voință, cu libertatea de alegere, de a acționa concret în istorie într-un sens sau altul. Totul depinde de această alegere şi de această acțiune în care se angajează popoarele. Substanța vieții istorice este alcătuită din *lupta popoarelor pentru eliberarea lor de tiranie, pentru realizarea dreptății sociale şi a frăției.*

În raportul dintre elite şi societate, Bălcescu consideră că subiectul istoriei este poporul, nu demnitarii sau personalitățile, care trebuie să îşi adecveze acțiunea în funcție de nevoile şi

interesele popoarelor. Aprecierea lui Mihai Viteazul este făcută din această perspectivă. Progresul nu este o evoluţie lineară, ci cuprinde şi momente de stagnare, ce sunt necesar depăşite. Principiul istorismului străbate întreaga operă a lui Bălcescu.

Istoria socială, o nouă viziune despre istorie

„Istoria e cea dintâi carte a unei naţii. Într-însa ea îşi vede trecutul, prezentul şi viitorul. O naţie fără istorie este un popor încă barbar, şi vai de acel popor care şi-a pierdut religia suvenirilor".[89] Iată crezul marelui istoric şi revoluţionar. Bălcescu este, alături de Kogălniceanu, cel dintâi istoric de tip modern din spaţiul culturii române, care a cercetat cu pasiune trecutul poporului român şi a elaborat printre primii un nou mod de a scrie istoria. El aplică o metodă critică, prin care face un examen al izvoarelor, pentru a stabili validitatea lor, încercând să explice, prin legăturile dintre factorii obiectivi şi acţiunile umane, evoluţia societăţii, trecerea de la o epocă la alta. El explică devenirea istorică prin jocul factorilor obiectivi şi subiectivi, folosind concepte şi perspective ştiinţifice noi, specifice gândirii sociale din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Bălcescu se detaşează critic de viziunea anterioară asupra istoriei, care se rezuma la o simplă înregistrare a domnitorilor, a faptelor politice, la biografia stăpânitorilor. În concepţia lui, istoria, ca disciplină ştiinţifică, ar trebui să cuprindă toate domeniile şi toate faptele semnificative care dau substanţă unei societăţi, *insistând asupra aspectelor economice, a relaţiilor de producţie, a structurilor sociale şi de clasă, a obiceiurilor, instituţiilor şi a modului de viaţă*. El aspiră la o istorie completă a vieţii sociale, făcând conexiuni între fenomenele economice şi cele politice, între cele materiale şi spirituale, între cele necesare şi întâmplătoare. În lucrarea „*Puterea armată şi arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei până acum*" (1844), Bălcescu afirmă că „*o istorie adevărat naţională ne lipseşte*" pentru că cei care au scris istoria ne-au dat doar „biografia stăpânitorilor": „*Nimeni nu ne-a reprodus cu acurateţe instituţiile sociale, ideile, simţămintele, obiceiurile, comerţul şi cultura intelectuală a vremurilor trecute*". Iată dar care ar fi obiectivele unei *istorii sociale*. Este printre primii istorici care se interesează de viaţa economică a poporului, şi în acest fel el anticipează unele teze ale gândirii istorice şi sociologice moderne.

Astfel, el operează curent cu ideea modernă de clasă socială şi susţine în mod explicit teza că situaţia ţărănimii şi a altor clase îşi are cauza în „*instituţiile ce cârmuiesc proprietatea*". Adică, după opinia lui, grupurile şi clasele sociale sunt generate de natura relaţiilor de proprietate. Urmărind geneza marii proprietăţi funciare în Ţările Române, el stabileşte câteva particularităţi. Marea proprietate nu este un dat al istoriei noastre, ci ea are o geneză istorică, iar factorul care a generat-o este „munca de clacă". După colonizarea Daciei şi părăsirea ei de către administraţia romană, populaţia şi-a avut proprietatea ei asupra pământului, dar treptat a fost deposedată, prin „uzurpare", de către stăpânitorii militari iniţiali, de către boieri, de adminsitraţia politică şi de către Domnitor. Prin „daniile" efectuate de Domnitor către căpeteniile militare sau către cler (mânăstiri), proprietatea comună („ager publicus"), care exista alături de proprietatea privată, a trecut treptat în stăpânirea unei caste privilegiate care era scutită de impozite.

Astfel, s-a constituit treptat clasa marilor proprietari de pământ – boierii – care, pentru a-şi lucra pământul, au angajat forţa de muncă a ţăranilor liberi. Aceştia, fiind „nevoiţi" să participe la diferite războaie de apărare şi fiind copleşiţi de dări către stat, de impozite, au ajuns să fie „obligaţi" să muncească pe terenurile boierilor prin constrângere politică şi economică. S-a introdus, astfel, în Ţările Române „*sistemul de clacă*", adică obligaţia ţăranilor liberi de a presta o muncă pe moşiile boierilor.

În felul acesta, în decursul veacurilor, *ţăranii au sărăcit, iar boierii s-au îmbogăţit*. Treptat, ţăranii au fost transformaţi în iobagi, lipsiţi de pământ şi obligaţi să muncească pe pământurile boierilor. Pământurile lor au intrat în proprietatea boierilor. Bălcescu spune că dreptul de

[89] Prospect la *Magazin istoric pentru Dacia*

proprietate al ţăranilor a fost „uzurpat“ printr-o seamă de mecanisme de exploatare. Cauzele care au dus la degradarea economică a ţăranilor sunt, după Bălcescu, trei:

- „interesul“ ţăranilor de a-şi vinde pământul către boieri pentru a fi scutiţi de dări;
- „nevoia“ în care au căzut ţăranii de-a lungul vremii, fiind nevoiţi să se împrumute la boieri, pentru a fi apoi obligaţi să-şi vândă pământul către aceştia;
- „sila“ (violenţa, constrângerea) prin care boierii i-au obligat pe ţărani să-şi înstrăineze pământurile.

Prin aceste „spoliaţii succesive“ s-a constituit marea proprietate în Ţările Române.

„Astfel, se stinse egalitatea străbună de drepturi şi de stări în ţările noastre şi se formă acea monstruozitate socială în care o ţară întreagă să robească la câţiva indivizi“.[90]

Aşadar, din această schemă de evoluţie a raporturilor economice rezultă că *marea proprietate derivă din sistemul de clacă*, sau, cum spune Bălcescu, „*robia fu o consecinţă necesară a sistemului de clacă*“. Aşa se explică faptul că Mihai Viteazul a fost obligat de boieri să dea o lege prin care îi lega pe ţărani de glie. În felul acesta, sistemul feudal s-a statornicit definitiv după 1600, iar revoluţia de la 1848 ar avea ca sarcină fundamentală de a-l înlătura.

De atunci încoace (1600), ţara se află într-o decădere continuă pentru că e împărţită în două categorii sociale duşmane. De atunci ţăranii luptă pentru dobândirea drepturilor de care fuseseră deposedaţi. Sub domnia fanarioţilor şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea, situaţia ţăranilor s-a înrăutăţit continuu, astfel încât, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, numărul zilelor de clacă era în Ţara Românească de 56 de zile lucrătoare, iar în Moldova de 34 de zile. La asuprirea fanarioţilor şi a administraţiei corupte se adaugă acum asuprirea adusă de o nouă categorie, aceea a ciocoilor: „*O clasă de birocraţi, numiţi de popor ciocoi, fără ilustraţie şi rădăcină în ţară, corupţi şi degradaţi, se ridică pe lângă fanarioţi în locul pierduţilor boieri*“.

În consecinţă, dezvoltarea socială presupunea cu necesitate împroprietărirea ţăranilor, iar Bălcescu va spune că *articolul 13 din Proclamaţia de la Islaz, articol ce prevedea această împroprietărire, cuprinde esenţa revoluţiei de la 1848*. Aşadar, Bălcescu este interesat să arate motivaţia istorică internă a revoluţiei, obiectivele sale economice şi sociale. Demonstraţia amplă a tezelor sale sociale şi istorice se găseşte în lucrarea *Question économique des Principautés danubiennes*, publicată la Paris, în 1850. Lucrarea a fost elaborată ca un memoriu adresat Porţii Otomane, pentru a explica raţiunile economice ale reformelor propuse de mişcarea revoluţionară de la 1848. Un conspect iniţial al acestei lucrări (rămas multă vreme în manuscris) poartă titlul *Reforma socială la români*. Lucrarea publicată în franceză, considerată de specialişti ca cea mai elaborată operă a lui Bălcescu, a avut un ecou considerabil în epocă, atât pe plan intern (soluţiile lui Bălcescu au fost mereu amintite în dezbaterile ce proiectau reforma agrară), cât şi pe plan internaţional, fiind prima analiză socială temeinică, ştiinţifică şi amplu documentată cu privire la evoluţia istorică a raporturilor economice din Ţările Române. Istoricul Jules Michelet, în opera sa *Les légendes democratiques du Nord*, din 1854, o aprecia în termeni superlativi, scriind că Bălcescu era „*un erudit de primă mână şi totuşi un spirit practic foarte aplicat, foarte luminos. A fost marele istoric al ţării sale şi fără nici o îndoială unul dintre conducătorii ei cei mai înţelepţi. Nu cunosc nimic mai bun asupra subiectului, nimic mai instructiv*“.

Ideile lui Bălcescu au fost preluate (uneori fără indicarea sursei) de mulţi gânditori cu orientări reformiste din epocă (Ion Ghica, A.G.Golescu, Al.Odobescu), iar Kogălniceanu l-a citat în mod explicit pe Bălcescu în discursurile sale din 1857 în faţa Adunării ad-hoc, pentru a-şi argumenta poziţiile sale în chestiunea ţărănească. Un publicist francez, de notorietate în epocă, Elias Regnault, în lucrare sa *Histoire politique et sociale des Principautés danubiennes*, din 1855, utilizează masiv lucrarea lui Băcescu, reproducând pasaje întregi din ea, rezumând sau parafrazând altele. Iar informaţiile şi analizele reproduse în lucrarea lui Elias Regnault au fost utilizate de Karl Marx în studiile sale economice (inclusiv în *Capitalul)*, pentru a ilustra teza că supramunca (instituită prin sistemul de clacă) este o formă de exploatare a ţăranului de către moşier, atunci când ultimul este

[90] Nicolae Bălcescu, *Reforma socială la români*, în *Opere*, vol.II, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1982, p.139.

antrenat obiectiv în mecanismul nou al economiei de piaţă.[91]

Unitatea naţională, ţelul suprem al revoluţiei românilor

După concepţia lui Bălcescu, sarcina revoluţiei ar fi aceea de a ridica poporul exploatat la condiţia de agent politic predominant, de proprietar şi om liber sub raport economic, şi de naţiune unită şi independentă. Dobândirea acestor drepturi nu se realizează decât prin revoluţie socială. Bălcescu elaborează o teorie complexă asupra revoluţiei, în care face distincţii interesante între *revoluţie şi complot, între cauzele interne şi externe, între factorii obiectivi şi subiectivi.* Pentru el, revoluţia este un moment necesar al dezvoltării, un instrument al progresului. El insistă asupra caracterului *necesar* al revoluţiei, considerând că reformele economice şi sociale, precum şi drepturile politice trebuie „smulse" cu forţa din mâna asupritorilor care nu le cedează de bună voie. El va recunoaşte faptul că revoluţia paşoptistă a avut un caracter limitat sub raport social.

> *„Revoluţia de la 1848 a fost o revoluţie pentru popor, iar nu o revoluţie făcută de popor. Ea fu făcută de orăşeni şi de junimea luminată".*[92]

Revoluţia are nevoie de un sprijin social, de o mobilizare a maselor, dar pentru a se realiza acest lucru este nevoie de *luminarea poporului*, operă care ar trebui înfăptuită de *elitele intelectuale şi politice* pentru ca poporul să devină conştient de drepturile sale şi capabil să le înfăptuiască. După contactul cu realităţile din Transilvania, Bălcescu accentuează tot mai mult asupra necesităţii de a înfăptui, alături de *„libertatea din lăuntru*" (libertatea politică, socială, economică etc.) şi *„libertatea din afară, libertatea de supt domnia străină*". Aceasta va fi sarcina revoluţiei viitoare, care va fi o *„revoluţie naţională*", prin care românii trebuie să-şi obţină *„unitatea şi libertatea naţională*". Mai mult, convins de faptul că intervenţia imperiilor vecine a zădărnicit înfăptuirea obiectivelor sociale ale revoluţiei, convins, de asemenea, că în anumite situaţii, precum arată experienţa mişcării românilor din Transilvania, obiectivele sociale şi cele naţionale interferează profund, că fără respectarea libertăţii naţionale celelalte libertăţi îşi pierd conţinutul, Bălcescu va sublinia tot mai apăsat în ultimele scrieri *dimensiunea naţională* a revoluţiei.

Scrisoarea lui Avram Iancu din 15 iulie 1849 (când Bălcescu se afla în Transilvania), adresată fruntaşilor revoluţiei maghiare, arată că românii sunt pătrunşi de principiile libertăţii ce însufleţesc întreaga Europă, dar pretind ca aceste principii să fie *„garantate pe temeiul existenţei naţiunilor*", şi solicită recunoaşterea naţionalităţii române ca temei al unei înţelegeri durabile dintre cele două naţiuni, între care *„niciodată armele nu pot hotărî*", precizează Iancu.[93] Garantarea acestui principiul al „existenţei naţionale", evocat de Iancu, va deveni şi pentru Bălcescu o condiţie a înfăptuirii altor obiective. Astfel, în *Mersul revoluţiei în istoria românilor* el afirmă, în spiritul revoluţionarilor români din Transilvania, că „libertatea din lăuntru" este condiţionată de obţinerea libertăţii naţionale (*„libertatea din lăuntru, care e peste putinţă a o dobândi fără libertatea din afară*"). Astfel, Bălcescu vede trecerea societăţii româneşti spre modernitate printr-o suită de revoluţii, legate între ele precum verigile unui lanţ al evoluţiei:

---

[91] Informaţii asupra lucrării lui Bălcescu se găsesc în ediţia N. Bălcescu, *Opere,* vol. II, *Scrieri istorice, politice şi economice, 1848-1852*, pp. 220-229.

[92] *Trecutul şi prezentul*, articol în „Junimea română", nr.1, 1851

[93] Nerecunoaşterea de către revoluţionarii maghiari acestui principiu al „existenţei naţionale" şi implicit a drepturilor naţionale ale românilor a dus la confruntările sângeroase din 1848 din Transilvania, în care au pierit, pentru a apăra tocmai acest principiu şi dreptul naţiunii române la existenţă liberă, cum cerea Iancu, peste 40 000 de români. Să menţionăm că luminatul intelectual sas Stephan Ludwig Roth, care a luat poziţie critică faţă de pretenţia oficialităţilor de a decreta limba maghiară ca limbă oficială a Principatului, cerând, dimpotrivă, recunoaşterea limbii române ca limbă oficială, întrucât aparţine celei mai numeroase populaţii a Transilvaniei, a fost executat la Cluj, în primăvara anului 1849, prin procedura „tribunalelor de sânge", instituite de revoluţionarii maghiari pentru a-i pedepsi pe „trădători". Mulţi fruntaşi ai românilor au fost executaţi după această procedură. Acesta este contextul în care Bălcescu soseşte în Transilvania şi negociază o înţelegere între revoluţionarii români şi maghiari.

„Revoluția română de la 1848 n-a fost un fenomen neregulat, efemer, fără trecut și viitor, fără altă cauză decât voința întâmplătoare a unei minorități sau mișcarea generală europeană. Revoluția generală fu ocazia, iar nu cauza revoluției române. Cauza ei se perde în zilele veacurilor.

Uneltitorii ei sunt 18 veacuri de trude, suferințe și lucrare a poporului român asupra lui însuși. Ea fu o fază, o evoluție istorică naturală, neapărată, prevăzută a acelei mișcări providențiale care tărăște pe nația română împreună cu toată omenirea pe calea nemărginită a unei dezvoltări progresive, regulate, către ținta prea înaltă ce Dumnezeu ne ascunde și unde el ne așteaptă.(...). Revoluția viitoare nu se mai poate mărgini a voi ca românii să fie liberi, egali, proprietari de pământ și de capital și frați asociați la fapta unui progres comun. Ea nu se va mărgini a cere libertatea din lăuntru, care e peste putință a o dobândi fără libertatea din afară, libertatea de supt domnia străină, ci va cere unitatea și libertatea națională. Deviza ei va fi: Dreptate, Frăție, Unitate. Ea va fi o revoluție națională. Aceasta este calea ce va lua revoluția română în viitor (...).

Bărbăție și credință, frați români. Dumnezeu în ceriu și omenirea pe pământ muncesc pentru noi!“.[94]

5. Ion Heliade Rădulescu (1802-1872)

Este o personalitate complexă și contradictorie, un ctitor al culturii române moderne, care s-a ilustrat ca istoric, scriitor, gânditor, teoretician al literaturii, erudit și om politic. Heliade este omul exemplar al „culturii eroice“ românești de la mijlocul veacului al XIX-lea. El face parte din categoria personalităților enciclopedice, precum Cantemir, uimind prin vastitatea preocupărilor și prin multitudinea domeniilor de creație. Elev al lui Gheorghe Lazăr, continuă opera culturală a acestuia, întemeiază școli, ziare, edituri și tipografii, elaborează proiectul unei „biblioteci universale“ care ar fi trebuit să cuprindă traducerea operelor fundamentale ale culturii europene.

În 1827, Heliade fundează împreună cu Dinicu Golescu „Societatea literară“, ce se va transforma în 1833 în „Societatea filarmonică“, având un rol major în geneza mișcării teatrale românești. În 1828 publică *Gramatica* sa. În 1829 scoate primul ziar din Țara Românească, *Curierul românesc*. Inegal în creația sa literară, oscilant ca atitudine politică, neinspirat în proiectele sale lingvistice, Heliade a fost un mare animator cultural, lansând deviza „*Scrieți băieți, numai scrieți*“, îndemn ce viza umplerea golurilor din cultura românească, într-un moment în care aceasta își căuta noi făgașuri de dezvoltare.

Lucrarea sa fundamentală, de natură filosofică și politică, este *Echilibrul între antiteze* (1859-1869). Autorul face o sinteză a gândirii filosofice moderne, situându-se pe o poziție de mijloc între empirismul englez și raționalismul german, între concepția luministă și cea romantică, între un conservatorism moderat și un liberalism moderat. *Poziția sa ideologică este definită în formula „Urăsc tirania, dar mi-e teamă de anarhie“.* El glorifică progresul, în sens iluminist, larg umanitarist, dar justifică și necesitatea de a conserva formele sociale viabile. El se distinge prin această moderație de revoluționarii radicali de la 1848, *opunându-se unor reforme radicale*, precum desființarea rangurilor boierești sau împroprietărirea țăranilor. Poziția sa șovăielnică, oscilantă, exprimă deopotrivă interesele micii boierimi, aflate pe cale de îmburghezire, dar și interesele marii proprietăți.

Heliade este un precursor al teoriei sincronismului, considerând că progresul se propagă de la țările dezvoltate spre cele întârziate istoric. „*Lumea pășește spre unire*“ – în sensul că toate popoarele vor înainta pe calea civilizației moderne, iar progresul se va difuza precum un lichid în

---

[94] *Mersul revoluției în istoria românilor*, în N. Bălcescu, *Opere*, vol. II*, Scrieri istorice, politice și economice, 1848-1852*, pp. 107-113.

vasele comunicante, armonizând societățile.

Teoria lui asupra istoriei are un substrat filosofic general, cu postulatul că Binele îl constituie „echilibrul antitezelor“, iar Răul – ruperea acestui echilibru. Potrivit lui, lumea are o structură dualistă, pentru descrierea căreia trebuie să folosim concepte polare. Spiritul este un principiu activ, iar materia este un principiu pasiv. Universul este alcătuit din unirea celor două elemente opuse. Heliade consideră că între aspectele contrarii ale lumii se stabileşte *un echilibru, o armonie, o „nuntă“, nu o luptă*. Este vorba, deci, de un dualism ontologic, apropiat de idealismul obiectiv. Tendința lui este de a concilia materialismul cu idealismul, precum şi diversele abordări filosofice şi sociale, fapt care are drept rezultat o concepție eclectică. Toate dualitățile din natură, societate şi gândire sunt puse de Heliade în armonie (timpul şi spațiul, progresul şi conservarea, guvernul şi poporul, dreptul şi datoria, libertatea şi autoritatea etc.).

Starea ideală este cea de *echilibru între aceste antiteze.* Dacă unul dintre termeni îl domină pe altul, atunci avem de-a face cu o „dualitate monstruoasă“. Din unirea termenilor activi şi pasivi rezultă al treilea termen, de sinteză. Această triadă a dezvoltării, el o găseşte peste tot, folosindu-se, uneori, şi de anumite metafore prin care exprimă aceste raporturi. Astfel, unirea dintre mire şi mireasă dă naştere familiei, unirea dintre guvern şi popor dă naştere statului, unirea dintre spirit şi materie dă naştere universului etc. Heliade face un efort uriaş de sistematizare şi cuprindere a problematicii filosofice în acest sistem „trinitarist“.

Această schemă se aseamănă cu dialectica lui Hegel, dar la gânditorul german este vorba de un principiu unitar (ideea absolută, ce se autodezvoltă prin dualități care ulterior se vor stinge în sinteza finală). Dar, spre deosebire de Hegel, el este interesat să păstreze aceste contradicții în raporturile lor echilibrate. De aceea, el nu acceptă antagonismele sociale, care i se par distructive. După el, progresul şi conservarea tradițiilor trebuie să se afle în echilibru. El delimitează anumite „epoci organice“, în care acest echilibru se realizează, de „epocile critice“ în care acest echilibru nu funcționează.

Influențat fiind de Proudhon, el este şi adeptul unui socialism utopic, considerând că societatea viitorului va fi caracterizată de o armonie între clase, între popor şi guvernanți. Pe suportul viziunii creştine, el elaborează un *„socialism evanghelic“,* orientându-se după principiul care spune că „reformele sociale trebuie să ducă la obținerea unor foloase generale, fără vătămarea nimănui“. Aici se vede tendința lui de a împăca contrariile. Biserica ar trebui, după el, să devină stăpânitoarea tuturor mijloacelor de producție, inclusiv a pământului. Apoi, aceste bunuri ar trebui să fie transferate în proprietatea statului, care ar avea sarcina să le administreze în folosul binelui public. Toți cetățenii ar deveni, astfel, funcționari sau angajați ai statului, asigurându-li-se prosperitatea. Repartiția bunurilor ar trebui să se facă după capacitatea şi munca fiecăruia. După cum se vede, influența socialismului utopic francez e foarte puternică la Heliade.

Heliade Rădulescu a elaborat şi o teorie cu privire la r*aportul dintre boieri şi ciocoi.* Boierii reprezentau pentru el vechii proprietari de pământ, proprietarii de drept, boierimea de neam, autohtonă. Ciocoii reprezentau o clasă intermediară între boieri şi țărani, o clasă care s-a ridicat în secolele XVIII şi XIX, prin corupție, parvenitism, o clasă fără merite, care s-a îmbogățit prin administrarea pământurilor boierilor, pentru ca, treptat, prin mijloace necinstite, să deposedeze pe vechii proprietari de drept pentru a le lua locul. Portretul ciocoilor este negativ, asemeni celui din romanul lui Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi şi noi.* În viziunea sa, ciocoii sunt o clasă de parveniți, uneori alogeni, oameni fără scrupule morale, ridicați prin coruperea administrației. Heliade militează pentru o selecție valorică autentică, criticând aceste practici, dar teoria lui are şi *un substrat conservator*, prin idealizarea boierimii de neam.

6. Simion Bărnuțiu (1808-1864)

În pleiada de revoluționari şi intelectuali români din Transilvania (Avram Iancu, August Treboniu Laurian, Alexandru Papiu Ilarian, Andrei Şaguna, George Barițiu, Timotei Cipariu, Andrei Mureşan, Ioan Maiorescu ş.a.), Simion Bărnuțiu are un loc aparte. El a fost unul dintre cei mai profunzi gânditori ai generației paşoptiste, om politic lucid şi clarvăzător, teoretician strălucit al drepturilor naționale ale românilor din Transilvania. După înfrângerea mişcării naționale a românilor din Transilvania, Bărnuțiu a plecat în Moldova, la Iaşi, unde a fost profesor de filosofie şi de drept. El a fost primul rector al Universității din Iaşi, universitate înființată de A. I. Cuza în 1860.

Concepția lui filosofică, politică şi juridică, influențată de Kant şi de teoreticienii dreptului natural, s-a format în confruntarea directă a teoreticianului Bărnuțiu cu realitățile politice din Transilvania. După opinia lui, existența obiectivă a lumii sensibile este o existență de-sine-stătătoare, detaşându-se astfel de ideile kantiene. Natura se explică prin ea însăşi, fără apel la elemente supranaturale. Bărnuțiu subliniază necesitatea experienței în cunoaştere şi critică idealismul pentru ideea autonomiei sufletului. El optează pentru convergența dintre empirism şi raționalism. În filosofia socială, Bărnuțiu este un continuator al Şcolii Ardelene. *Ideea de bază care revine în textele sale este ideea libertății şi a unității naționale.* Opera sa capitală rămâne „Discursul" rostit în Catedrala din Blaj la 14 mai 1848. În acest text el consideră, pe urmele lui Rousseau, că omul este liber de la natură, dar a căzut ulterior în servitute, printr-un contract social nedrept. Recunoaştem aici ideile dreptului natural şi ale concepțiilor iluministe. Bărnuțiu foloseşte teoria contractului social pentru a apăra ideea de libertate individuală şi națională.

Statul, ca rezultat al contractului social, trebuie să conserve şi să apere libertatea şi „drepturile naturale" ale omului. El enunță un principiu al acestui drept natural: „*Drept e tot ceea ce nu contrazice libertatea oamenilor*". Filosofia dreptului are ca obiect de a arăta cum e posibilă libertatea tuturor în cadrul statului. Libertatea revine în mod egal la toți indivizii. Pe temeiul acestei idei, Bărnuțiu îşi înalță doctrina sa politică, care are ca scop de a legitima dreptul popoarelor la autodeterminare politică, dreptul națiunilor la existență liberă şi, în consecință, dreptul națiunii române din Transilvania de a-şi decide singură soarta.

Afirmațiile lui vizează unitatea dintre libertatea individuală şi cea națională: „Libertatea fără naționalitate nu se poate înțelege la nici un popor de pe pământ"; „Libertatea cea adevărată a oricărei națiuni nu poate fi decât libertatea națională". Principiul național conferă națiunii personalitate juridică, iar secolul al XIX-lea este secolul eliberării popoarelor. Iată un fragment din faimosul Discurs ținut de Bărnuțiu în catedrala din Blaj în 14 mai 1848:

> *„Dacă e nimicită libertatea poporului fără naționalitate, e nimicită, totodată, şi cultura şi fericirea aceluia, fiindcă fără de libertate nu e cu putință cultura; deci, observațiunea aceasta singură ar ajunge ca să vedem unde ne duce uniunea [adică unirea Transilvaniei cu Ungaria, aşa cum au proclamat revoluționarii maghiari, fără a ține cont de opțiunea populației majoritare din principat], periclitând naționalitatea; ci, fiindcă cultura fiecărui popor astăzi e măsura fericirii şi a singurității lui doară mai mult decât a fost oricând, să cercetăm mai de aproape legătura culturii şi a libertății naționale... pentru că cultura e puterea cea mai tare de pe pământ şi e o cetate nouă a unității naționale, națiunea întreagă trebuie să-şi împreune puterile întru ridicarea acestor aşezământe şi să facă negoț comun din cultură, de vrea să se bucure de fructele ei ca de un bun comun; însă cum se va putea apuca națiunea de acest negoț comun fără de limba națională?"*
>
> *„Drept aceea, dacă îşi vrea cultura oarecare națiune, să se unească, ce e drept, însă nu cu altă națiune, care vrea să-i ieie naționalitatea dimpreună cu cultura care o are, ci să se unească mai întâi cu sine însăşi ca să se apuce de cultura națională cu puteri unite".„Aşa este, fără de naționalitate nu e libertate, nici lumină nicăieri... naționalitatea e libertatea noastră cea din urmă şi limanul salutei noastre viitoare; numai libertatea aceasta n-a răpit-o până acum nici un barbar de la români, după ce le-au luat toate".*

„Căutați la această mulțime de români, care strigă în numele a toată națiunea: să nu ne ducem la masa libertății ungurești, căci bucatele ei toate sunt înveninate; să nu ne vindem țara şi limba, căci pierzându-se odată, nu se mai poate câştiga; uniți-vă cu poporul toți, preoți, nobili, cetățeni, ostaşi, învățați, şi vă consultați cu un cuget asupra mijloacelor reînvierii naționale, pentru că toți sunteți fii ai aceleiaşi mame şi cauza este comună; țineți cu poporul toți ca să nu rătăciți, pentru că poporul nu se abate de la natură, nici nu-l trag străinii aşa de uşor în partea lor, cum îi trag pe unii din celelalte clase, care urlă împreună cu lupii şi sfâşie pe popor dimpreună cu aceştia; nu vă abateți de la cauza națională de frica luptei; cugetați că alte popoare s-au luptat cente de ani pentru libertate“.

IV
Orientări culturale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Junimismul. Teoria „formelor fără fond" la T. Maiorescu şi M. Eminescu

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, societatea românească a intrat într-un proces de modernizare rapidă pe toate planurile, iar cultura română a cunoscut o dezvoltare impresionantă, ce s-a concretizat în multe realizări de performanţă. Este epoca marilor clasici ai literaturii române, epoca în care formele de creaţie se diferenţiază mai pregnant, iar operele autorilor români dobândesc treptat o certă originalitate stilistică şi naţională (în arta plastică, în teatru şi în muzică, în arhitectură şi urbanistică etc.). Este şi epoca în care se modernizează învăţământul, în care are loc o diversificare a presei; este epoca în care se afirmă, în diverse sfere de activitate socială, numeroşi specialişti de prim rang (în economie, medicină, construcţii, ştiinţele naturii etc.); este epoca în care apar, pe fundalul unui climat spiritual efervescent, şi o serie de gânditori originali, care au asimilat temeinic curentele de idei occidentale şi elaborează acum sisteme de gândire în prelungirea acestora sau în replică faţă de teoriile occidentale.

Este o perioadă fructuoasă pentru creaţia literară şi filosofică, pentru disciplinele sociale, istorice şi umane, o perioadă de înălţare a culturii române la standardele valorice ale modernităţii. Grupurile politice şi intelectuale, deşi propuneau acţiuni şi ritmuri diferite de înfăptuire a reformelor, se întâlneau în ceea ce priveşte proiectul global al modernizării şi al integrării în Europa.

1. Seria schimbărilor politice şi economice

O caracterizare globală a epocii trebuie să menţioneze faptul că, după revoluţia paşoptistă, societatea românească parcurge o perioadă de *tranziţie accelerată* de la vechiul regim la unul de factură modernă, democratică, tranziţie ce are drept puncte nodale formarea statului român unitar, modernizarea structurilor politice şi dobândirea independenţei de stat. În acelaşi timp, este o perioadă de *schimbări structurale în organismul societăţii româneşti* şi, totodată, de racordare a României la spaţiul civilizaţiei occidentale. Ritmul accelerat în care se derulează la noi episoadele modernizării generează însă şi o serie de contradicţii şi dificultăţi specifice.

Epoca lui Cuza

Cele mai spectaculoase transformări sunt cele *din plan politic şi instituţional,* care se concretizează în reforme legislative şi administrative, în formarea unor structuri politice moderne, structuri democratice şi constituţionale asemănătoare cu cele din statele dezvoltate europene. Unirea Principatelor a fost precedată de o amplă dezbatere politică şi culturală, ce s-a finalizat cu hotărârile celor două „Divanuri ad-hoc" din toamna anului 1857. Aceste Divanuri ad-hoc, la care au participat pentru prima dată şi reprezentanţi ai ţărănimii, *au hotărât Unirea Principatelor într-un singur stat, sub numele de România, cu un principe dintr-o familie*

domnitoare străină, precum şi introducerea unui regim constituţional şi parlamentar. Pe baza acestor hotărâri ale celor două Divanuri ad-hoc – ce aveau caracterul de adunări constituante, întrucât erau alcătuite din reprezentanţi aleşi ai poporului – s-a semnat Convenţia de la Paris, în 7/19 august 1858, care reprezintă de fapt *noul cadru constituţional pentru reorganizarea Principatelor,* pe baza căruia s-a înfăptuit şi Unirea lor în 1859. Convenţia de la Paris nu prevedea o unire efectivă a Principatelor. Ea stipula că fiecare Principat va avea câte un Domn, un Guvern şi o Adunare Electivă separate. Prin dubla alegere a lui Alexandru Ioan Cuza, la 5 şi, respectiv, 24 ianuarie 1859, de către Adunările elective de la Iaşi şi Bucureşti, poporul român a realizat astfel, în fapt, Unirea Principatelor Române, consacrând astfel formarea statului român modern unitar. Înfăptuirea unei uniri politico-administrative efective necesita formarea unui singur guvern şi a unui singur Parlament. După îndelungate negocieri cu puterile garante, Cuza a obţinut, la sfârşitul anului 1861, consimţământul acestora şi al Turciei de a forma un singur guvern naţional şi de a contopi cele două Adunări Elective într-o singură Adunare Legiuitoare. Într-o proclamaţie către ţară, din 11 decembrie 1861, Cuza afirma că „*Unirea este îndeplinită*" şi toate forţele naţiunii sunt cuprinse într-o „*singură Românie*".

Pentru a-şi putea impune programul de reforme, Cuza dizolvă forul legislativ la 2 mai 1864 şi reuşeşte să obţină, prin plebiscit, acordul populaţiei pentru faimoasa lege agrară, pentru o nouă lege electorală, mai permisivă, şi pentru documentul numit *Statut dezvoltător al Convenţiei de la Paris din 7/19 august 1858*, prin care se introduce sistemul parlamentar bicameral în România, odată cu înfiinţarea Senatului. Pe baza acestui document, apreciat ca fiind prima Constituţie a României, acceptată şi de puterile garante, domnitorul Cuza a obţinut o recunoaştere internaţională a deplinei autonomii a ţării în treburile sale interne şi a iniţiat *o modernizare profundă a sistemului legislativ şi instituţional.*

În perioada 1864-1866, domnitorul Unirii a înfăptuit marile reforme politice şi economice, a modernizat legislaţia, pe toate planurile, urmărind consolidarea sistemului instituţional şi reorganizarea administrativă a ţării, înzestrarea ţării cu norme juridice şi instituţii democratice, similare statelor europene dezvoltate. Astfel, au fost adoptate Legea instrucţiunii publice, Codul penal şi Codul de procedură penală, Codul civil şi Codul de procedură civilă, Legea pentru organizarea judecătorească, Legea pentru organizarea puterii armate, Legea pentru instituirea consiliului permanent al instrucţiunii publice, numeroase alte legi, decrete-legi şi reglementări ce priveau organizarea gărzii civile, introducerea sistemului metric de măsuri şi greutăţi, înfiinţarea Camerelor de Comerţ, a Casei de Depuneri şi Consemnaţiuni, proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, exproprierea pentru cauză de utilitate publică şi multe altele. Reconstituind semnificaţia epocii, Eminescu va spune că în perioada lui Cuza s-a plămădit „*întregul aparat al unei depline suveranităţi interne şi externe*" a statului român, realizând astfel baza naţională a dezvoltării capitaliste.

Viaţa politică între 1866-1918

După abdicarea domnitorului A.I. Cuza, la 11 februarie 1866, şi aducerea pe tron a Principelui Carol I, s-a elaborat o nouă Constituţie, adoptată la 1 iulie 1866. Noua lege fundamentală era întemeiată pe principii democratice şi liberale, în consonanţă cu tendinţele progresiste şi curentele de idei dominante în epocă, fiind inspirată în multe privinţe de Constituţia belgiană din 1831, considerată una dintre cele mai înaintate ale timpului respectiv. Constituţia din 1866 a consacrat unitatea statală înfăptuită sub Cuza, precizând şi faptul că statul român va purta denumirea de „România". Era important, de asemenea, că ea nu făcea nici o referinţă la suzeranitatea Imperiului Otoman asupra ţării. Acest aşezământ fundamental a constituit un puternic instrument juridic pentru introducerea reformelor democratice şi pentru sprijinirea proceselor de modernizare economică şi socială. Constituţia a statornicit regimul parlamentar în România, bazat pe principiul separaţiei puterilor în stat şi pe limitarea prerogativelor şefului statului, pe responsabilitatea miniştrilor în faţa Parlamentului.

Constituţia din 1866, care a fost modificată, în sens democratic, în 1879, 1881 (când România a devenit Regat) şi în 1884. Senatul şi Camera Deputaţilor au fost dominate, până la sfârşitul primului război mondial, de cele două mari partide ale vremii (sau de fracţiuni ale acestora): *Partidul Naţional Liberal şi Partidul Conservator*. În virtutea dreptului de a dizolva Camerele, de a numi şi revoca pe miniştri, Regele a asigurat echilibrul sistemului politic prin practica „rotativei guvernamentale" între cele două partide. Având în vedere acest mecanism al „rotativei guvernamentale", în epocă circula o afirmaţie a lui PP.Carp, care susţinea că „*în România nu sunt guverne parlamentare, ci parlamente guvernamentale*", astfel încât, acelaşi fruntaş junimist obişnuia să spună: „*Daţi-mi guvernul şi vă dau parlamentul*". Regimul de monarhie constituţională, aşa cum a fost instituit prin Constituţia din 1866, cu toate limitele sale, derivate mai ales din votul cenzitar, a

consolidat treptat mecanismele vieții democratice şi a propulsat România într-un ciclu al modernizării rapide, integrând-o în structurile europene ale vremii.

România a fost însă marcată de *discrepanța dintre noile instituții democratice şi stările de fapt* (dintre „țara legală“ şi „țara reală“), aceeasta fiind una dintre cele mai controversate probleme în gândirea politică şi socială a timpului. Teoria „formelor fără fond“, dezvoltată de Maiorescu şi Eminescu, preluată apoi de alte curente de gândire, exprimă nu doar perspectiva critică conservatoare asupra noilor aşezăminte juridice şi instituționale, ci şi o situație reală, vizibilă pentru orice observator obiectiv. Această problematică este reluată şi de curentele politice şi culturale la începutul secolului XX. Militantismul democratic al curentului poporanist, adept al votului universal, noua viziune şi direcție promovate de Partidul Național Liberal, enunțate în programul din septembrie 1913, vor înfrânge până la urmă opoziția conservatorilor şi vor reuşi să determine modificarea radicală a Constituției, în iunie 1917 (sub presiunea războiului), pentru a permite înfăptuirea unei noi reforme agrare, renunțarea la votul cenzitar şi adoptarea votului universal. Marea Unire s-a înfăptuit sub auspiciile acestor reforme politice şi economice, care vor deschide un nou ciclu istoric.

Problematica economică şi reflexul ei cultural

În plan economic avem de-a face cu transformări în sensul modernizării şi al introducerii raporturilor capitaliste, care vor trăi multă vreme în simbioză cu elemente ale relațiilor feudale. În structura economică a țării, bulversată de reforme incoerente şi de o serie de fenomene specifice capitalismului sălbatic, marea proprietate funciară avea încă o pondere covârşitoare. Reforma agrară din 1864 a reprezentat un mare act politic şi economic, fără a lichida în totalitate raporturile economice de natură feudală. Împroprietărirea țăranilor prin această reformă, înfăptuită de guvernarea Cuza-Kogălniceanu, nu a reuşit să rezolve decât parțial spinoasa problemă agrară a României. Cei mai mulți țărani care au primit pământ, eliberați în mod formal de servituțile de tip feudal, nu au reuşit să-şi consolideze o situație economică independentă, datorită unui complex de condiții specifice, dar mai ales datorită prevederilor extrem de restrictive din faimoasa lege a „tocmelilor agricole“, adoptată îndată după abdicarea silită a lui Cuza.

Gherea a numit acest sistem economic *„neoiobăgist“*. Timp de o jumătate de secol, până la reforma agrară din anii 1919-1921, „chestiunea agrară“ se va afla în centrul gândirii sociale şi al dezbaterilor politice din România. Schimbarea acestui sistem politic restrictiv, bazat pe votul cenzitar, şi a regimului economic „hibrid“, „neoiobăgist“, se va realiza, în urma unor ample confruntări politice, abia după primul război mondial. Fenomenul cel mai caracteristic rezidă în faptul că România a intrat în relațiii comerciale de tip capitalist cu Apusul dezvoltat, dar nu-şi obținea produsele destinate exportului printr-o producție de tip capitalist, industrial, ci printr-o economie preponderent agrară, necompetitivă. România vindea produse agricole şi materii prime, importând produse de consum, mai puțin utilaje. De aceea, capitalismul s-a afirmat în spațiul românesc, în intervalul 1830-1880, mai mult sub forma *capitalului de camătă şi a capitalului comercial*, factori care au ruinat efectiv forța economică a vechii boierimi, dar nu au produs, în compensație, o clasă de mijloc consistentă, adică o burghezie națională capabilă să preia sarcinile economice şi politice ale modernizării. Aceasta este concluzia analizelor istorice întreprinse de Ştefan Zeletin.[95] Fără o bază industrială dezvoltată, neavând ce oferi la export decât produse agricole, România şi-a deschis piețele față de capitalul străin, fapt care a avut drept rezultat o stagnare şi o adâncire a decalajului față de economiile apusene, o inevitabilă subordonare economică a țării.

Sociologul Ilie Bădescu a consacrat o perspectivă interpretativă ce se bazează pe distincția dintre capitalismul autocentrat şi constructiv, dezvoltat în metropola occidentală, şi capitalismul parazitar şi excentrat, apărut în mediul societăților periferiale, precum era şi aria românească.[96] Spațiul românesc, blocat în drumul său firesc spre modernitate de sincopa fanariotă, a reuşit să iasă în prima jumătate a secolului al XIX-lea din suburbia Imperiului Otoman, dar a intrat treptat în a doua jumătate a secolului în suburbia metropolei capitaliste apusene. Aşa cum spunea Lovinescu, axul vieții noastre istorice s-a schimbat radical dinspre Răsărit spre Apus, au fost adoptate structuri politice de factură modernă, democratică, dar structurile economice erau mult rămase în urmă, astfel că, în relațiile comerciale şi economice cu țările occidentale, România se afla într-o condiție de periferialitate. Spre acest tip de capitalism parazitar, care ne transforma în

[95] Ştefan Zeletin, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 87.

[96] Ilie Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1984.

piață de desfacere a capitalului occidental şi în surse de materii prime, ne împingea conjuncția cu totul particulară a unor factori interni şi externi.

Mai întâi e de remarcat faptul că România se afla şi în această perioadă în zona de acțiune a celor trei imperii. E de remarcat, totodată, că sarcina dezvoltării sociale interfera organic cu sarcini de ordin național. Condiția interimperială favoriza acest tip de capitalism subdezvoltat, generând, totodată, o serie de fenomene negative în plan economic, social şi cultural. Față de această situație se declanşează *reacția culturii critice româneşti*, care dă expresie tendinței de scoatere a României din situația de subordonare economică şi a necesității de a construi o cultură modernă originală. Zeletin apreciază aceste curente de idei ca fiind „reacționare“, dar ele au avut un rol crucial în epocă, întrucât au conştientizat fenomenul de periferializare economică şi au contribuit la căutarea unor soluții orientate spre o modernizare autentică. Independența politică, obținută în 1877, avea nevoie de un suport economic corespunzător. Această necesitate este formulată în perfectă conştiință de cauză de Eminescu atunci când afirmă că „*Libertatea adevărată şi neatârnarea economică sunt două noțiuni identice*“. În consecință, contrar tezei lui Ştefan Zeletin, aceste curente – şi în primul rând Junimismul – au avut un sens constructiv, care nu poate fi înțeles fără a raporta pozițiile lor doctrinare la condițiile economice ale României, față de care ele sunt un răspuns teoretic şi cultural. Elita intelectuală a epocii a conştientizat faptul că imperativul momentului îl reprezenta formarea culturii române moderne, a unei culturi naționale originale, care să legitimeze existența statului român şi puterea de creație a poporului nostru. Aşadar, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, poporul român se afla în fața unei provocări istorice noi, la care trebuiau găsite răspunsuri adecvate. Un răspuns politic a fost dat de generația unionistă, de epoca lui Cuza, şi de efortul de racordare instituțională la structurile democratice ale Europei Occidentale. Răspunsul economic era mai dificil, având în vedere înapoierea în care se afla țara. Răspunsul cultural a fost, însă, excepțional.

Cultura românească e dominată acum de două tendințe complementare: *tendința de asimilare a ideilor şi a modelelor culturale apusene şi tendința de a crea în orizontul specificului național*. Această epocă se caracterizează prin năzuința de a recupera întârzierea istorică, de a arde etapele dezvoltării, de a crea o cultură competitivă pe plan european. Cum demonstrează Mircea Eliade, în epocă se manifesta un patos deosebit al creației, de factură renascentistă, o adevărată demiurgie culturală, ce a dus la sincronizarea vieții noastre spirituale cu marile tendințe ale culturii occidentale. Această ecuație internă a culturii române a fost dezechilibrată uneori, datorită unor poziții excesive, într-o direcție sau alta, dar a evoluat spre un echilibru matur, care a propulsat societatea şi spiritualitatea noastră spre modernitate. Acum este perioada în care se fixează matricea problematică a culturii române moderne, matrice pe care o vom întâlni, reluată, la toți marii noştri gânditori şi creatori.

2. Instituționalizarea vieții culturale

Instituții şi asociații culturale

În această perioadă se formează s*uprastructura politică şi culturală a statului român modern*. Viața spirituală şi mecanismele educației se reaşază în tipare moderne. Invățământul, presa, biserica, administrația, armata, diplomația, cultura în toate componentele ei, intră într-un proces de instituționalizare modernă, ies din starea informală şi trec într-una normativă şi codificată. Astfel, în această perioadă are loc făurirea unei structuri instituționale moderne în plan cultural şi un proces accelerat de modernizare a învățământului.

În această perioadă a domniei lui Cuza se înființează *universitățile* de la Iaşi (1860) şi Bucureşti (1864), precum şi o serie de instituții ştiințifice şi culturale cu o importanță majoră: Societatea română de ştiințe (1862), Societatea de ştiințe naturale (l865), Ateneul Român (1865), Academia Română (1866). Totodată, se modernizează şi se diversifică *presa şi producția editorială*. Iar în spațiul românesc aflat sub dominație străină (Transilvania, Bucovina, Basarabia) se întemeiază numeroase *asociații, societăți culturale*, aşezăminte şi instituții care vor avea un rol fundamental în lupta pentru unitatea națională, cum a fost, de exemplu, societatea ASTRA, întemeiată la Sibiu în 186l.

Acest vector de reorganizare instituţională a culturii române înregistrează un moment relevant în 1866, când se pun bazele *Academiei Române*. Această instituţie apare după o lungă perioadă de gestaţie şi tatonări, pentru noul aşezământ militând o serie de cărturari precum: I. H. Rădulescu, G. Bariţiu, Aron Pumnul, Ioan Maiorescu, V.A. Urechia, Aug. Treboniu Laurian, G. Sion, ş.a. Pregătită în acest interval de efervescenţă instituţională, Academia Română cumulează proiectele mesianice ale generaţiei paşoptiste şi deschide orizontul unei vieţi spirituale cu un punct central de gravitaţie. Printr-un decret al Locotenenţei Domneşti din 1 aprilie 1866 se înfiinţează „Societatea Literară", cu un număr de 21 de membri, selectaţi din toate provinciile româneşti: 4 din Tara Românească, câte 3 din Moldova, Transilvania şi Basarabia, câte doi din Maramureş, Bucovina, Banat şi Macedonia. Aceşti exponenţi ai culturii româneşti nu s-au putut întruni decât în august 1867, la Bucureşti, într-o atmosferă de îngrijorare, dar şi de intens patriotism. Era anul în care se perfectase dualismul Austro-Ungar, fapt resimţit dureros de românii din acest imperiu, întrucât vor fi supuşi unei sistematice politici de deznaţionalizare. Prima şedinţă a Academiei s-a ţinut sub semnul ideii de *unitate culturală a românilor de pretutindeni*, ca o replică la opresiunea naţională la care erau supuse provinciile româneşti din exteriorul statului român de atunci.

Dar anul 1866 este flancat şi de alte evenimente decisive. Este anul în care Eminescu debutează la *Familia* şi începe să cutreiere spaţiul românesc, într-o călătorie cu valenţe iniţiatice. De câţiva ani, pe scena culturii se afirmau noi protagonişti, cum ar fi Odobescu şi Hasdeu, ultimul, furtunos şi excentric, cu ambiţii nemăsurate, dar şi cu înzestrări ieşite din comun, va încerca să acopere toate registrele creaţiei şi ale gândirii.

La Iaşi, în anii 1863-64, s-a înfiinţat societatea „*Junimea*", expresie a unei noi stări de spirit şi a unui nou program cultural. Când avea loc prima întrunire a „Societăţii Literare" (august 1867), care îşi modifică numele chiar atunci, la propunerea lui Bariţiu, în „*Societatea Academică Română*" (abia în 1879 va primi denumirea de Academia Română), poziţiile de principiu ale „Junimii" erau deja exprimate (revista *Convorbiri literare* apăruse la 1 martie 1867).

Momentul fondator al Academiei se înscrie între aceste repere, care fac mai vizibilă confruntarea care se deschide între generaţii, programe şi mentalităţi culturale. Noii agenţi culturali, fără a fi grupaţi compact într-un front ideologic, cu excepţia celor de la Junimea, aduc cu ei *un alt mod de înţelegere a culturii şi a raportului dintre cultură şi societate, o altă strategie a tranziţiei spre modernitate, operează deci cu o altă paradigmă globală,* care va deveni dominantă în următoarele decenii. Filiaţii se pot descoperi, dar conflictul dintre noile forţe culturale – cu noua lor viziune şi strategie asupra modernizării – şi generaţia paşoptistă era deja viu la 1866. Iată câteva planuri în care acest conflict devine vizibil.

Învăţământul şi viaţa ştiinţifică

Evoluţia învăţământului este legată de numele întemeietorilor Gheorghe Asachi şi Gheorghe Lazăr. Primul deschide la Iaşi, în 1814, la Academia Domnească, un curs de ingineri botanici, în timp ce, peste câţiva ani, în 1818, la Bucureşti, după cum am văzut, Gheorghe Lazăr întemeiază învăţământul în limba română.

O altă iniţiativă aparţine boierului luminat Dinicu Golescu – autorul lucrării *Însemnare a călătoriei mele* (1826) – care a înfiinţat, în 1827, pe moşia sa de la Goleşti, o şcoală pentru săteni, unde îi aduce ca profesori pe transilvăneanul Florian Aaron şi pe Ion Heliade Rădulescu. Întors dintr-o călătorie prin ţările din Apus, Dinicu Golescu se arată uimit de *constrastul* dintre progresele civilizaţiei occidentale şi starea de înapoiere a ţării sale, conştientizând astfel decalajul istoric în care ne aflam (Expresia acestei atitudini va fi numită *complexul Dinicu Golescu*, un complex de inferioritate a românilor faţă de lumea occidentală). Cuprins de un elan reformator, Dinicu Golescu militează pentru dezvoltarea învăţământului şi pentru schimbări sociale, astfel că, împreună cu Heliade Rădulescu înfiinţează în 1826 „Societatea literară", având ca program sprijinirea iniţiativelor culturale.

Acelaşi neobosit Heliade Rădulescu va publica, în 1827, la Sibiu, lucrarea *Gramatica românească,* cu o vădită intenţie didactică, în care propune ortografia fonetică în locul celei etimologice. La Blaj, în 1841, Timotei Cipariu, un filolog de mare erudiţie, adept al etimologismului, publică *Extract de ortografie cu litere latine*.

În anii 1833 (în Ţara Românească) şi 1835 (în Moldova) apar primele legiferări privind învăţământul, care era organizat în patru cicluri, de la cel elementar până la cel de nivel universitar şi de specialitate. Un rol important în evoluţia spre forme moderne de educaţie a jucat Academia Mihăileană, înfiinţată la Iaşi, în 1835, ca instituţie de învăţământ superior, cuprinzând discipline precum istorie, drept, arhitectură, chimie, matematică. La această instituţie, în 1843, Kogălniceanu va rosti faimosul său *Cuvânt de deschidere al celui dintâi curs de istorie naţională*, iar Ion Ghica inaugurează aici, în acelaşi an, primul curs de economie politică. Personalităţi ale învăţământului sunt şi Eftimie Murgu (profesor de filosofie), Petrache Poenaru, Ioan Maiorescu, Simeon Bărnuţiu, Timotei Cipariu, mai târziu Carol Davila. Învăţământul se diversifică, astfel că putem consemna întemeierea unor şcoli şi institute de profil:

- în 1841, la Iaşi, Şcoala de arte şi meserii, prin care se pun bazele învăţământului artistic şi politehnic;
- în 1850 – Conservatorul de muzică, la Bucureşti;
- în 1852, la Bucureşti, Şcoala de agricultură, transformată în 1869, de către economistul P.S.Aurelian, în Şcoala centrală de agricultură şi silvicultură, la Herăstrău (devenită, de-a lungul anilor, Institutul agronomic);
- în 1857, la Bucureşti, Şcoala naţională de medicină şi chirurgie (devenită Institutul de medicină şi farmacie);
- în 1860 şi 1864 – universităţile de la Iaşi şi Bucureşti;
- în 1860, la Iaşi – Conservatorul de muzică;
- în 1864 – Şcoala naţională de punţi, şosele, mine şi arhitectură, transformată în 1867 în Şcoala naţională de poduri şi şosele (nucleul viitoarei Şcolii politehnice din Bucureşti);
- în 1864 – Şoala de Belle-Arte din Bucureşti.

Întreaga reţea de învăţământ este reorganizată în timpul domniei lui Cuza, odată cu *Legea instrucţiunii publice* (1864), care prevedea obligativitatea şi gratuitatea învăţământului elementar de patru clase. Învăţământul va cunoaşte o schimbare majoră la sfârşitul secolului al XIX-lea, odată cu legile şi reformele iniţiate de Petre Poni şi Spiru Haret.

Literatura ştiinţifică înregistrează şi ea începuturi notabile. Astfel, în 1843, Nicolae Kretzulescu începe publicarea, în mai multe volume, a unui *Manual de anatomie descriptivă*. În 1844, Bălcescu publică studiul său despre *Puterea armată şi arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei până acum,* iar în 1845, împreună cu August Treboniu Laurian, scoate *Magazin istoric pentru Dacia*, revistă în care publică studii şi documente de istorie naţională. Dionisie Fotino scria, încă pe la 1818, *Istoria vechii Dacii, cea numită acum Transilvania, Valahia şi Moldova*, expresie a conştiinţei unităţii naţionale. Tot în 1845, la Iaşi, Kogălniceanu publică în trei volume *Letopiseţele Ţării Moldovei*.

Este o epocă a întemeietorilor şi în plan ştiinţific, de asimilare a descoperirilor ştiinţifice moderne şi de *formare a terminologiei ştiinţifice*, în diverse domenii, o epocă în care apar primele manuale româneşti de fizică, matematică, biologie, chimie, tehnică etc., prin contribuţiile unor autori precum C. Vîrnav, Şt. Micle, Teodor Stamati (fondator al unui laborator de fizică în 1840, autor al unui *Dicţionăraş de cuvinte tehnice*). Interesul pentru ştiinţele pozitive creşte, apar biblioteci şcolare şi de specialitate, se modernizează tipografiile, se introduc multe invenţii, maşina cu aburi, telegraful electric (1853) şi generatorul electric (1882). Pentru prima oară în Europa se introduce la Bucureşti iluminatul public cu petrol lampant (1857) şi cu energie electrică la Timişoara (1884). În 1867, România participă la expoziţia universală de la Paris.

Ion Ionescu de la Brad (1818-1891), spirit ştiinţific modern, economist şi agronom, după experienţa pe care o are ca membru în comisia de împroprietărire, stabilită de guvernul provizoriu în timpul revoluţiei paşoptiste, iniţiază o serie de cercetări de factură monografică şi publică, în 1850, studiul *Excursion agricole dans la plaine de la Dobroudja*. Îşi va continua cercetările,

publicând alte lucrări de aceeaşi factură, care îl fac un precursor al şcolii monografice în sociologie.

După momentul paşoptist, marcat de operele lui Bălcescu, Kogălniceanu şi Bărnuţiu, în cultura română apare *o nouă generaţie de istorici, lingvişti, folclorişti, scriitori, economişti şi specialişti în diverse domenii*, care vor ridica şi nivelul învăţământului. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea se înfiinţează numeroase societăţi care sprijină şi organizează activitatea ştiinţifică, instituţii universitare de specialitate, laboratoare şi staţiuni experimentale, publicaţii ştiinţifice de prestigiu. Alături de intelectualii grupaţi în societatea „Junimea", se afirmă numeroase personalităţi care vor consacra pe plan naţional disciplinele ştiinţifice moderne: în istoriografie (Bogdan Petriceicu Hasdeu, Alexandru Papiu Ilarian, Al. Odobescu, Gr. Tocilescu, A.D.Xenopol, apoi Dimitrie Onciu, Iorga şi Pârvan), în economie (Dionisie Pop Marţian, P.S.Aurelian, Xenopol), în filologie (Cipariu, Laurian, Hasdeu, Al. Philipide, Ovid Densuşianu), în ştiinţele naturii (Gr. Cobălcescu, Gr. Ştefănescu, Emanoil Bacaloglu, Dimitrie Brândză – întemeietorul Grădinii botanice din Bucureşti, Nicolae Teclu, Spiru Haret, Petre Poni, Emil Racoviţă), în medicină (Carol Davila, Nicolae Kalinderu, Victor Babeş, G. Marinescu, Ioan Cantacuzino), în folcloristică şi etnografie (C. Dem. Teodorescu, Teodor Burada, Petre Ispirescu, Lazăr Şăineanu, Teodor Pamfile, Simion Florea Marian, Arthur Gorovei, Niculiţă Voronca etc.).

O premieră ştiinţifică şi tehnică de prestigiu aparţine inginerului Andrei Saligny, care întrebuinţează pentru prima dată în lume betonul armat în construcţii şi realizează podul de la Cernavodă (1890-1895), cel mai lung la acea vreme, peste 4 km, operă în care aplică de asemenea soluţii tehnice noi. În sfârşit, la începutul secolului XX, putem consemna performanţele româneşti în domeniul aeronauticii, prin Traian Vuia, Aurel Vlaicu şi Henri Coandă (1886-1972), ultimul fiind cel care a conceput şi construit primul avion cu reacţie din lume, în 1910, iar în 1934 a descoperit efectul care-i poartă numele, cu numeroase aplicaţii tehnice.

3. De la paşoptism la junimism

De la epoca fondatorilor titanici la epoca specialiştilor

Conjunctura pe care o avem în vedere este aceea a trecerii de la paşoptism la junimism, în perioada 1859-1866. Este intervalul în care se modifică nu numai structurile politice, dar şi strategia globală a modernizării. Acest fapt este vizibil în atitudinile elitei culturale şi politice faţă de sarcinile istorice ale momentului. Din acţiunea concertată a paşoptiştilor, ce duce la Unirea Principatelor, rezultă însă şi o *juxtapunere de planuri şi de obiective, o coexistenţă de stiluri, curente de gândire, ideologii, metodologii*, directive estetice şi politice, imposibil de repartizat pe o scară a succesiunilor, precum în Occident. Ele se actualizează aproape concomitent, în funcţie de obiective şi direcţii de acţiune, într-o perioadă aglomerată, de câteva decenii, 1821-1859: luminism, raţionalism, romantism, neoclasicism, umanism, realism, liberalism, idealism social, mesianism utopic şi naţional, providenţialism, evoluţionism, istorism, pozitivism etc.

De aici rezultă *titanismul personalităţilor* care trebuiau să răspundă la solicitări divergente, să umple „golurile" culturii române. E o sforţare titanică a spiritului românesc de a nu pierde cursa modernităţii, de a se sincroniza cu ritmul lumii europene. Mircea Eliade sintetizează paradigma specifică a acestei „culturi eroice", care reactualiza modelul Cantemir (el însuşi apărut la capătul unui secol de cultură eroică, secolul al XVII-lea, după care va urma desincronizarea produsă de secolul fanariot). Iată imaginea acestei culturi care a scos societatea românească din interregnul fanariot, a repus-o pe linia de plutire a unei dezvoltări moderne şi a racordat-o la structurile europene:

> *„Aceleaşi preocupări variate şi contradictorii; aceeaşi sete de a străbate cât mai multe din geografiile spirituale ale lumii; aceeaşi activitate multilaterală, uneori grăbită, alteori improvizată, izvorâtă însă întotdeauna din dorinţa de a sili cultura românească să sară cât*

mai multe etape, înălţând-o pe «plan mondial», dovedind puterea de creaţie a geniului românesc (...). Câţiva oameni trebuiau să facă atunci tot, şi să facă repede. Dar ce voinţă înspăimântătoare de creaţie! Se poate spune că anii 1821–1880 au fost singura jumătate de secol de megalomanie română, când noi ne credeam centru atenţiei universale. Ceea ce caracterizează întreagă această epocă este setea de monumental, de grandios; (...) gestul spiritual dominant al secolului XIX românesc este un gest al Renaşterii: creaţii pe mari modele, planuri gigantice, conştiinţa demnităţii umane, mesianism românesc. «Dumnezeu era cu noi»".[97]

Recunoaştem în acest portret pe întemeietorii cu spirit „mesianic" şi deopotrivă „pozitiv": Gheorghe Lazăr şi Tudor Vladimirescu, pe Gh. Asachi I. H. Rădulescu, George Bariţiu, Kogălniceanu, Bălcescu, Alecsandri, Alecu Russo, Bărnuţiu, Timotei Cipariu, Aug. Tr. Laurian, Al. Hasdeu, Iosif Vulcan ş.a. La această serie de personalităţi întemeietoare putem adăuga şi pe cei care inaugurează deja seria „specialiştilor", precum Ion Ionescu de la Brad (care iniţiază sociologia monografică încă de la 1848), Ion Ghica sau Dionisie Pop Marţian (în gândirea economică).

Multe dintre personalităţile exemplare ale „culturii eroice" (I. H. Rădulescu, George Bariţiu, Timotei Cipariu, Aug. Tr. Laurian, Al. Hasdeu, Iosif Vulcan etc.) sunt tocmai figurile care vor domina Societatea Academică la înfiinţare (1866-1867). Înainte de a ieşi din arenă, vechea generaţie „se achită" de o datorie pe care şi-o asumase: aceea *de a pune la edificiul culturii române moderne nu numai pietrele de temelie, ci şi piatra din capul unghiului,* însufleţind, încă o dată, ideea unităţii naţionale prin întemeierea Academiei, instituţie cu funcţie de centralitate a culturii româneşti moderne. Academia Română, ca să rămânem la acelaşi exemplu, a reprezentat un simbol al unităţii naţionale. Într-un discurs pronunţat în 1916, într-un alt moment de cumpănă şi de incandescenţă pentru destinul unităţii naţionale, Delavrancea susţinea că, întrucât Academia a adunat de la început „sub aceeaşi cupolă" reprezentanţi ai spiritului românesc din întreaga arie locuită de români, el a văzut în ea, timp de o jumătate de veac, „*imaginea virtuală a României Mari*", „simbolul premergător" al unităţii politice. E limpede că la noi unitatea culturală a fost un ferment al unităţii politice, un simbol premergător al ei.

Deşi titanismul, enciclopedismul şi profetismul naţional sunt caracteristici dominante ale întregului secol al XIX-lea, totuşi, odată ce unda paşoptismului mesianic se stinge treptat, după 1860 asistăm la o diminuare a acestui tip de personalitate intelectuală în favoarea „specialiştilor" ce se afirmă într-un câmp restrâns al culturii, explorându-l în adâncime. Apar economişti de profesie, istorici specializaţi în raport cu anumite teme şi epoci, savanţi ce explorează un domeniu particular al ştiinţelor naturale, scriitori care se specializează într-un gen anumit (proză, poezie, dramaturgie etc.) şi care nu mai au veleităţi de oameni politici. Formula de personalitate titanică se prelungeşte (vezi Hasdeu şi Eminescu), dar nu mai e dominantă. Necesităţile interioare ale culturii române impuneau acum o disociere a sferelor de activitate, a valorilor şi a sferelor culturale, idee promovată şi de Maiorescu, care a transformat-o într-un instrument eficace al faimoasei sale acţiuni critice.

De la „cultura eroică" la „cultura critică"

Dacă punem faţă în faţă cele două epoci – care se despart destul de semnificativ în intervalul 1859-1866 – putem folosi distincţia dintre „*cultura eroică*" şi „*cultura critică*", distincţie propusă de sociologul Ilie Bădescu, pentru a marca diferenţele de paradigmă dintre ele, dar şi continuităţile.[98] Să reţinem distincţiile cele mai expresive. „*Cultura eroică*" domină perioada cuprinsă între 1821 şi 1866. Ea este ilustrată de *o generaţie de întemeietori* (de instituţii, aşezăminte culturale, societăţi, şcoli, presă, reviste, tipografii, biblioteci etc.); *sunt oameni*

[97] Mircea Eliade, *Introducere*, la B.P.Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice* (1937), citat după: Mircea Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu*, Iaşi, Editura Junimea, 1987, pp. 59-61.

[98] Ilie Bădescu, *op. cit.*, pp. 115-250.

polivalenți, „făuritori de proiecte", care au deschis șantiere vaste, au inițiat perspective noi, au așezat pietre de hotar, au defrișat linii de evoluție, au absorbit principalele teme și idei din orizontul european, *au racordat și sincronizat* cultura românească la spiritul timpului, animați de un patos luciferic al creației, pentru a recupera decalajul istoric față de Apus, acumulat în secolul fanariot, pentru a „arde etapele" evoluției, pentru „a înălța" neamul la condiția de națiune europeană.

Această generație de întemeietori se raporta, spune Eliade, la mari modele culturale (Biblia, Homer, Cervantes, Shakespeare, Rafael etc.) și era însuflețită de *„un sincer sentiment de colaborare, de solidarizare în creație; oricine era chemat și erau toți aleși («scrieți băieți!»), pentru că întreg poporul românesc este un popor ales (românul e viteaz, e bun, e «poet»)*". Spiritul critic, dincolo de funcția lui organică, prezentă în orice formă de creație, așa cum îl concepea Kogălniceanu, nu devenise încă un program, ca la Maiorescu, program care, pe lângă funcția sa de salubritate și de disociere a valorilor de nonvalori, a avut ca efect și inhibarea unor inițiative creatoare.

> *„Și ce nu putea face românul în prima jumătate a secolului XIX? Putea face un Stat (și l-a făcut), putea să facă reforme sociale care «să înmărmurească Europa», putea să facă o nouă limbă românească. «Maimuțăreală a Europei», s-a spus mai tîrziu. Cred că e o judecată pripită; oamenii noștri voiau să întreacă Europa, ei se simțeau «zorii unei noi umanități», începeau o «nouă istorie»".*[99]

Această atitudine „mesianică", „profetică", dominată de „voința de creație" istorică, pe care Eliade o elogiază ca ferment al modernizării, va fi înlocuită treptat, după epoca întemeietoare a lui Cuza, de *atitudinea critică*, în care tema raționalizării instrumentale a evoluției spre modernitate și tema organicității sociale și istorice a acestei evoluții („*tensiunea dintre idealuri sociale și realități naționale*"[100]) vor deveni componente ale unei ecuații contradictorii, ecuație codificată în teoria formelor fără fond.

„*Cultura critică*" va fi reprezentată de noua generație de intelectuali, pe care Maiorescu o numește explicit *„direcția nouă"* în cultura română, caracterizată în principal prin *spiritul critic* și prin dorința de a realiza *o modernizare de fond*, de a înălța calitativ nivelul culturii române, de a o introduce într-o relație competitivă cu Europa. Fără a abandona ideea-pivot a unității naționale, „direcția nouă" înțelege să o slujească acum cu alte mijloace.

Cultura noastră cunoaște acum un proces de *autonomizare a valorilor, o infuzie masivă de pozitivism, de spirit analitic și critic*. Maiorescu cere mereu „adevăr", adică studiul faptelor, aplecare spre științele empirice, confruntare cu experiența, competență, temeinicie, adecvarea criteriilor la specificul domeniului în cauză etc. El însuși va trece, după 1880, de la planul general al criticii sociale, ce privea „formele" ca o structură-cadru aflată în dezacord cu „fondul", de la „critica judecătorească", de principii, văzută de el ca o „sinteză generală în atac", la o critică aplicată, specializată în raport cu obiectul ei, la o critică aplicată operelor individuale, din diverse sfere de activitate spirituală.

Stilul profetic, ce opera cu marile simboluri naționale, confuzia criteriilor, enciclopedismul haotic și lipsit de aplicație sunt respinse cu vehemență. „*Valoarea oricărui ideal atârnă de partea lui cea realizabilă*", afirma Maiorescu. Marile idealuri pașoptiste își pierd forța de impact și de galvanizare a conștiințelor. Se cere acum, cu insistență, instrumentalizarea lor, operaționalizarea lor practică. În locul marilor idealuri „utopice" se impune o orientare realistă și mai pragmatică. Antiteza lui Eminescu în „Epigonii" între generația titanică („*sfânte firi vizionare*", cei care „*convorbeau cu idealuri*") și generația contemporană lui, în care se includea („*simțiri reci, harfe zdrobite*" etc.), antiteză „foarte exagerată", zicea Maiorescu, surprinde, totuși, o semnificativă schimbare a mentalităților.

---

[99] Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. 2, București, Editura „Roza vânturilor", 1990, p. 168.

[100] Ion Ungureanu, *Idealuri sociale și realități naționale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

4. Junimismul. Titu Maiorescu (1840-1917)

Întemeierea „Junimii” şi activitatea lui Titu Maiorescu

Junimismul este la noi cea mai amplă mişcare culturală şi ideologică în a doua jumătate al secolului al XIX-lea. Societatea „Junimea“ ia naştere la Iaşi, în 1863, fiind întemeiată de T. Maiorescu, PP.Carp, Vasile Pogor, Iacob Negruzzi, Theodor Rosetti. Junimea desfăşoară o amplă activitate culturală, înfiinţează o editură, o tipografie, o revistă de mare prestigiu, *Convorbiri Literare* – 1867. Ea a funcţionat, totodată, ca un faimos cenaclu literar, în care s-au afirmat cei mai prestigioşi scriitori ai timpului, cenaclu în care s-au dezbătut diverse probleme teoretice ale artei, dar şi probleme referitoare la modernizarea societăţii româneşti. Junimea şi-a difuzat ideile printr-o serie de „prelecţiuni populare“ pe care membrii marcanţi ai societăţii le-au susţinut mulţi ani. Junimismul a fost influenţat de evoluţionismul englez şi de şcoala istorică germană. Junimismul este conştiinţa critică a identităţii naţionale şi un program de reconstrucţie a identităţii culturale în coordonate moderne.

Întemeietorul acestei societăţi şi creatorul doctrinei junimiste este Titu Maiorescu (1840-1917), o personalitate reprezentativă a culturii române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. El este considerat pe bună dreptate *un ctitor al culturii române moderne, un strateg al modernizării noastre culturale, un spirit clarvăzător şi un director de conştiinţă pentru multe generaţii de intelectuali români*. El a impus spiritul critic în mediul cultural şi politic românesc, fiind apreciat ca reprezentantul tipic al „culturii critice“ româneşti, creatorul faimoasei teorii a „formelor fără fond“, teorie care a avut o carieră de excepţie în cultura română modernă.

Maiorescu s-a format în mediul spiritual germanic, făcând studii strălucite la Viena, Berlin şi Paris. În 1859, la Giessen, în Germania, şi-a susţinut doctoratul în filozofie, cu o temă referitoare la noţiunea de „Relaţie“, lucrare pe care a şi publicat-o în limba germană. În 1860 îşi publică o altă lucrare de tinereţe, intitulată *Consideraţii filozofice*. În aceste lucrări, Maiorescu se arată preocupat de logică, de antropologie şi teoria cunoaşterii, fiind influenţat de Kant, Herbart, Hegel, Schopenhauer şi Feuerbach, precum şi de gânditorii evoluţionişti. Ca poziţie filosofică el oscilează între materialism şi idealism, între empirism şi raţionalism, acceptând, de ex., ideea kantiană a formelor apriorice ale cunoaşterii umane, fără a împărtăşi însă ideea limitelor cunoaşterii, derivată din sistemul kantian. Dimpotrivă, sub influenţa tezelor evoluţioniste şi a gândirii lui Feuerbach, el susţine ideea progresului istoric al cunoaşterii şi a emancipării progresive a omului de sub dominaţia concepţiilor religioase, subliniind totodată rolul social al ştiinţei şi al gândirii filosofice.

Maiorescu are o contribuţie hotărâtoare la modernizarea învăţământului filosofic în România. El a făcut un salt uriaş faţă de predecesori, ridicând la nivel european standardul învăţământului filosofic, atât în privinţa conţinutului teoretic, cât şi în privinţa stilului didactic pe care l-a impus. La Universitatea din Bucureşti a predat două cursuri importante, „*Logica*“ şi „*Istoria filosofiei moderne*“, care au avut un mare impact asupra studenţilor. Deşi n-a elaborat un sistem original de gândire, el a furnizat studenţilor modelele consacrate ale gândirii moderne, a militat pentru asimilarea ideilor şi a metodologiei ştiinţifice.

Concepţia estetică. Totodată, Maiorescu este primul nostru *estetician modern şi primul critic literar modern* (activitatea sa în acest domeniu este îndeobşte cunoscută). Teza pe care se sprijină este de sorginte hegeliană: arta este o „*manifestare sensibilă a ideii*“, pe câtă vreme ştiinţa şi filosofia ne furnizează adevărul în forme conceptuale şi abstracte. Arta, ca activitate autonomă a spiritului, provocă o „*emoţie impersonală*“, prin care sufletul individual, eul practic şi empiric se ridică la nivelul contemplaţiei dezinteresate. Teoria sa despre artă, cu nuanţe formaliste, va genera o ripostă din perspectiva teoriilor sociologice şi psihologice ale artei.

Teoria formelor fără fond. Fundamentul ei teoretic

Programul său de reconstrucţie a culturii române moderne are ca suport *o filosofie a culturii*, în care fuzionează elemente raţionaliste, evoluţioniste şi istoricist-organiciste. O încercare de a sistematiza concepţia sa asupra culturii poate reţine următoarele trei idei ca fiind centrale:

- **Autonomia valorilor** – principiul prin care, pe urmele lui Kant, el formulează cerinţa ca fiecare domeniu al culturii să fie apreciat potrivit unor criterii specifice. Disocierea sferelor culturale va fi un principiu al acţiunii sale critice. El porneşte de la constatarea că în cultura română domină **o confuzie a valorilor**, dând ca exemplu exagerările Şcolii Ardelene în privinţa latinităţii limbii, exagerări care ţin de considerente politice şi patriotice. Pornind de la principiul kantian al autonomiei valorilor, el delimitează sfera esteticului de câmpul valorilor morale, utilitare şi politice, impunând pentru prima dată aceste distincţii în cultura română. Utilizând acest principiu al disocierii valorilor culturale, Maiorescu a declanşat o amplă acţiune critică, ce a dus treptat la asanarea mediului cultural şi social, la impunerea criteriilor valorice în orice tip de activitate şi de creaţie. Acţiunea sa critică a avut un rol decisiv în orientarea spiritului public şi în impunera criteriilor estetice ca norme de apreciere a producţiilor artistice. Maiorescu este şi un deschizător de drumuri în gândirea estetică românească, fiind cel dintâi critic care susţine explicit principiul autonomiei esteticului şi supremaţia criteriului estetic în aprecierea operelor literare.
- A doua idee priveşte **unitatea dintre cultură şi societate.** După el, cultura este o componentă a vieţii sociale, o „expresie a puterii vitale" a unei naţiuni; cultura este dependentă de structurile mentale şi economice, este legată de realitatea socială concretă, fiind rezultatul puterii creatoare a poporului. În consecinţă, cultura este alcătuită din forme care au o dimensiune universală (ştiinţă, artă etc.), dar care sunt determinate de „fundamentul dinlăuntru" al unei societăţi, fiind o expresie a condiţiilor istorice şi a modului de viaţă dintr-o societate.
- A treia idee priveşte **unitatea dintre fond şi formă în cultură şi în dezvoltarea socială**. Prin noţiunea de „fond" el înţelege sistemul activităţilor materiale şi sociale, conţinutul pe care trebuie să-l aibă o activitate specifică, dar şi zestrea culturală a unui popor, mentalităţile şi structura psihologiei colective, tradiţiile şi patrimoniul spiritual, toate asimilate şi exprimate prin comportamente practice. Prin noţiunea de „formă" înţelege structurile instituţionale, politice şi juridice ale societăţii, sistemul de învăţământ, instituţiile culturale care organizează energiile creatoare şi asigură difuzarea şi circulaţia valorilor în societate. Teza fundamentală a lui Maiorescu este aceea că o „evoluţie organică" a unei societăţi presupune dezvoltarea de la fond spre forme, păstrarea unui acord funcţional între fond şi forme.

În studiul său fundamental *„În contra direcţiei de astăzi în cultura română"* (1868), Maiorescu descoperă o contradicţie între fond şi forme în societatea românească. El consideră că pe un fond social şi cultural nedezvoltat, mişcarea paşoptistă şi apoi grupările liberale au altoit forme instituţionale moderne, imitate din ţările occidentale, *forme care nu reprezintă singure un progres real, ci unul aparent, de faţadă,* deoarece aceste forme nu au un fond corespunzător la noi, adică nu sunt susţinute de o activitate corespunzătoare cu cerinţele pe care aceste forme moderne le impun. În consecinţă, el consideră că este necesară *o armonizare a celor două componente nu prin desfiinţarea formelor occidentale odată ce au fost introduse, ci prin dezvoltarea fondului şi prin adaptarea formelor la cerinţele şi trebuinţele naţionale*.

În felul acesta, Maiorescu lansează faimoasa teorie a formelor fără fond care va deveni *cadrul teoretic de interpretare a evoluţiei societăţii româneşti moderne*. Maiorescu este adeptul unei dezvoltări organice, lente, treptate, a unei dezvoltări de la fond spre forme. Programul său şi al junimismului în general era de natură moderat conservatoare. Să menţionăm doar o afirmaţie prin care Maiorescu rezumă acest program în „*voinţa de a pune fundamentul adevărat acolo unde se află astăzi numai pretenţii iluzorii*".

Dezvoltarea firească a fondului ar fi cerut timp. Însă tocmai timpul istoric ne lipseşte nouă, românilor. „*Timpul dezvoltării ne este luat şi tema cea mare este de a-l înlocui prin îndoită energie*“, proclamă Maiorescu, sesizând accelerația istoriei moderne şi decalajul nostru față de metropola occidentală. De aceea, ne trebuie o gestiune chibzuită a energiilor naționale, ne trebuie clarviziune, temeinicie şi eficiență în cultură, în economie, în politică, în administrație, în tot ceea ce facem, spunea Maiorescu. Angajați în cursa unei dezvoltări accelerate şi confruntați în permanență cu „teroarea istoriei“ (cum va spune Eliade), românii „*au pierdut dreptul de a comite greşeli nepedepsite*“. Iată idei de o copleşitoare actualitate pentru noi, deşi au fost formulate acum o sută şi ceva de ani. Meritul epocal al criticii lui Maiorescu este acela de a fi impus un climat de exigență, un standard foarte înalt în fața creatorilor, pentru a stimula construcția unei culturi naționale originale şi competitive, de nivel european.

De la mitul formelor la spiritul critic

Intrarea în arenă a grupului junimist coincide aşadar cu o reformulare a conştiinței de sine a culturii române, cu o nouă strategie de construcție a modernității şi cu un nou mod de a aborda integrarea noastră în structurile europene ale timpului. E vorba de o „reacție“ față de modelul de dezvoltare adoptat de paşoptişti şi de grupurile liberale. Junimiştii vor critica modul în care a avut loc modernizarea societății şi a culturii române, prin imitația formelor, fără a restructura fondul social, cultural şi mental.

> *„Direcția veche a bărbaților noştri publici este mai mult îndreptată spre formele dinafară; direcția nouă şi jună caută mai întâi de toate fundamentul dinlăuntru şi, unde nu-l are şi până când încă nu-l are, dispreţuieşte forma dinafară ca neadevărată şi nedemnă“.*[101]

Ei nu se opun modernizării, ci modernizării formale, fără corespondent în fondul societății. De aici teoria „formelor fără fond“. Nu trebuie pierdută din vedere nici motivația politică a acestei reacții, dar, în ceea ce priveşte planul cultural, ea a fost salutară. Criticismul junimist, declanşat de Maiorescu în termeni generali, dar şi cu aplicații particulare, va fi extins ulterior de Eminescu la întregul orizont al societății româneşti, cu un plus de fundamentare sociologică, istorică şi economică. *Obiectul generic al acestei critici îl constituie „*formele fără fond*“, formulă magică prin care mentorul Junimii rezumă diagnoza lui socială şi anunță un program nou de construcție a modernității sub asistența obligatorie a spiritului critic*.

Formula a avut o forță de şoc extraordinară asupra contemporanilor şi a generat una dintre cele mai rodnice şi mai aprinse confruntări de idei din cultura română modernă. Cu darul lui inegalabil de a găsi formule memorabile şi concise, care au dobândit „forma perenă a inscripției sau a textului de lege“ (Vianu), beneficiind de antecedentele criticiste ale lui Kogălniceanu, C. Negruzzi, A. Russo, Alecsandri şi alții – după cum a demonstrat G. Ibrăileanu, ceea ce înseamnă că spiritul critic n-a lipsit nici în epoca „fondatorilor şi a mesianicilor“ –, *Maiorescu are privilegiul de a fi conceptualizat, la un nivel teoretic de performanță, contradicția fundamentală a societății româneşti de atunci* şi, de fapt, a întregii perioade de tranziție a ariei româneşti spre modernitate.

Teoria „formelor fără fond“ are o valabilitate mai largă, fiind aplicabilă tuturor societăților „întârziate“, periferiale, aflate în condiția de „dezvoltare dependentă“, societăți aflate în tranziție spre un model realizat deja în societățile dezvoltate. Seria „culturii critice“ va domina spiritul public până la primul război mondial, fiind o cultură de reacție față de conduitele imitative şi față de tendința capitalului occidental de a împinge România într-o formulă de capitalism periferial. Acest tip de cultură se construieşte în mediul noului context ştiințific, dominat de canonul pozitivist, care impunea recursul la fapte, la cunoaşterea realitățiilor sociale şi la refuzul construcțiilor speculative despre societate. Dar analiza „faptelor“ şi investigarea realităților concrete duc la cunoaşterea istoriilor particulare şi diferențiate pe care le-au parcurs popoarele, deci

[101] T. Maiorescu, *Direcția nouă în poezia şi proza română* (1872), în *Opere*, I, Bucureşti, Editura Minerva, 1978, pp. 185-186.

a caracteristicilor şi a diferenţelor locale, implicit naţionale, infirmând ipotezele şi teoriile care explicau devenirea societăţilor prin aceleaşi categorii de factori şi mecanisme, pretins universale.

„Direcţia nouă” în căutarea acordului dintre formă şi fond

Cultura critică românească descoperă şi teoretizează diversitatea procesului istoric de trecere spre modernitate, proces universal, pe de o parte, dar care are efecte diferite în societăţile contemporane, în funcţie de o serie de factori istorici, economici şi culturali. Tema centrală a culturii române moderne a fost tocmai sinteza dintre fondul autohton şi imperativul sincronizării cu spiritul timpului, cu formele culturii occidentale, care s-au impus hegemonic în ultimele trei secole. Iată sinteza acestor elemente în viziunea lui Maiorescu:

> *„Noua direcţie, în deosebire de cea veche şi căzută, se caracterizează prin simţământ natural, prin adevăr, prin înţelegerea ideilor ce omenirea întreagă le datoreşte civilizaţiei apusene şi totodată prin păstrarea şi chiar accentuarea elementului naţional“.*[102]

Revenind la axul nostru cronologic, anul 1866, trebuie să observăm că Maiorescu îşi cristalizează teoria tocmai în acest an, când publică lucrarea „*Despre scrierea limbii române“*. Intemeierea Academiei avea drept ţel major şi imediat, după cum ne spun documentele epocii, *codificarea limbii, elaborarea unei gramatici şi unificarea ortografiei, problemă fierbinte atunci, generată de schimbarea alfabetului chirilic cu cel latin.* Maiorescu foloseşte prilejul pentru a deschide seria atacurilor în contra vechii „direcţii“ a culturii române, combătând „rătăcirile“ „anteluptătorilor“ paşoptişti, etimologismul lui Cipariu, Laurian şi capriciile lingvistice ale lui Heliade Rădulescu. Dar aceştia sunt tocmai stâlpii Academiei! Conflictul dintre direcţia nouă şi gruparea academică este total pe terenul limbii. El se va extinde rapid pe toată suprafaţa câmpului problematic al culturii române. Deşi va fi numit în iulie 1867 ca membru al Academiei, Maiorescu va demisiona datorită faptului că se afla în dezacord de principii cu linia etimologismului şi va reveni abia în 1879, când proiectul lui de scriere, din anul 1866, va fi acceptat de Academie.

Conflictul e simptomatic. Pentru Maiorescu scrierea este o formă, iar vorbirea curentă (cea populară) este fondul. Orice formă care nu are un corelativ de fond este o „fantasmagorie“, un „neadevăr“. *Relaţia normală presupune ca forma să fie pusă în acord cu fondul, nu invers.* Aici e miezul teoriei organice a evoluţiei, care va face o carieră glorioasă în cultura română. Împotriva etimologismului, el porneşte de la principiul fonetic, dar pe care îl limitează invocând principiul logic şi raţional, astfel încât unitatea dintre limbă şi gândire, dintre gramatică şi logică va deveni o teză ce o regăsim în toate studiile sale. Este una dintre cele mai moderne idei din concepţia lui Maiorescu, prin care el se deschide spre teoriile limbajului din secolul XX.

Maiorescu apreciază că limba este un produs istoric natural, iar elementul ei definitoriu, viu, este „vorbirea“ poporului, utilizarea concretă a ei în viaţa comunităţii; cuvintele trebuie considerate nu ca semne ale lucrurilor, ci ca *semne ale ideilor noastre despre lucruri*. Această teză va forma osatura originală a tratatului său de „Logică“, din 1876, în care natura simbolică a limbii şi relaţia de semnificare, pe traseul lucruri-idee-cuvânt, revin ca principii cardinale: „*Limba este focul în care reprezentările obiectelor îşi mistuie aproape toată materialitatea lor şi nu lasă decât ideea abstractă şi generală*“. De la cazul limbii, Maiorescu se ridică la cel al activităţii intelectuale, al disciplinelor ştiinţifice, al formelor de creaţie, al structurilor politice şi sociale. Convingerea că *forma* singură, oricare ar fi ea, împrumutată sau improvizată, eventual născocită pe cale raţională, ar reprezenta un progres autentic, e o „*rătăcire a judecăţii*“, un „pericol“ grav, o iluzie ce ne-ar risipi puţinele energii creatoare în „*lucrări de prisos*“. Iar o formă fără fond era chiar Societatea Academică Română, pe care o apreciază în termeni exclusiv negativi şi fără nici o indulgenţă pentru condiţiile de fapt în care ne găseam: „*Înainte chiar de a avea o umbră măcar de activitate ştiinţifică originală (fond, adică – s.n.) am făcut Societatea Academică Română (forma)...şi am*

---

[102] *Ibidem*, p. 158.

falsificat ideea academiei“.[103]

E limpede, pentru Maiorescu şi Academia intra în registrul acelor forme fără fond, apreciate drept „*producţii moarte, pretenţii fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr*“, deoarece nu avea fond, adică o activitate ştiinţifică „originală“, căci, am văzut, opera lui Heliade Rădulescu, Aron Pumnul, Cipariu, Laurian, Bariţiu şi alţii nu corespundea standardului cultural cu care opera Maiorescu. Ei erau directori de conştiinţă naţională, enciclopedişti, profeţi ai neamului, *dar nu savanţi, nu specialişti în sensul modern, pe care-l utiliza Maiorescu*. Noua direcţie luptă împotriva europenizării formale şi propune una de fond. Mitul formelor salvatoare căzuse. Acum se cerea competenţă de tip european, temeinicie, profesionalism, căci „*zidirea naţionalităţii române nu se poate aşeza pe un fundament în mijlocul căruia zace neadevărul*“[104], iar „*patriotismul nu putea fi identic cu imperfecţiunea*“.[105] Iată liniile unui nou program de reconstrucţie culturală, în care criteriul axiologic devine predominant.

De la istorismul revoluţionar la istorismul organic

Paşoptiştii au folosit principiul istorismului pentru a legitima schimbarea revoluţionară a societăţii. În discursul lor erau active câteva componente eterogene: raţionalismul luminist, liberalismul democratic şi universalist, exaltarea romantică a schimbării, utopismul umanitarist şi „evanghelic“ etc. Substratul în care se contopeau aceste proiecţii ideologice era ideea evoluţiei monolineare a omenirii. Puţini exponenţi ai generaţiei „eroice“ au reuşit să iasă de sub hegemonia acestei paradigme (Kogălniceanu, Bărnuţiu, parţial Bălcescu).

În partea a doua a veacului, istorismul suferă la gânditorii români *o schimbare de accent* foarte vizibilă. Ei devin interesaţi de *particularitatea* societăţii româneşti şi abandonează treptat schemele universaliste de evoluţie. *Xenopol*, de exemplu, va contabiliza factorii diferenţiatori ai culturii naţionale şi va refuza să introducă procesul istoric în carcasa abstractă a „legilor generale“, avansând ideea că istoria nu este o „ştiinţă de legi“, ci o „ştiinţă a faptelor de succesiune“, a faptelor individuale, care se integrerază în „serii istorice“ diferenţiate. *Hasdeu* va construi o hermeneutică extrem de complexă, antievoluţionistă şi antipozitivistă, pentru a putea releva individualitatea poporului român şi pentru a interpreta sensul existenţial şi istoric al unor forme culturale ce alcătuiesc substanţa unei comunităţi etnice (limbă, folclor, mituri, simboluri, obiceiuri, instituţii, ocupaţii, credinţe etc.). El e atras irezistibil de faptul unic, singular, irepetabil, diferenţiator, imposibil de a fi dedus din ecuaţia unor factori generali. „*Fiecare virgulă în istoria umanităţii are un profund înţeles*“, spunea el.

La fel, Eminescu va folosi principiul istorismului pentru a sublinia *diferenţa morfologică* a societăţii româneşti faţă de societăţile de tip occidental tocmai ca rezultat cumulativ al unei istorii diferenţiate, care ne-a desincronizat în mod negativ, mai ales după 1700, de cursul civilizaţiei occidentale, cu excepţia Şcolii Ardelene. *Eminescu deplânge această desincronizare, nu o aplaudă*, cum au apreciat mulţi exegeţi superficiali ai gândirii sale. Această diferenţă morfologică, acumulată într-o istorie specifică, explică de ce formele civilizaţiei apusene, transpuse în mediul românesc, au aici rezultate negative şi contrazic aşteptările teoreticienilor liberali.

Făcând analize comparative, mai ales sub raport economic, între stările de lucruri din ţările apusene şi cele din ţara noastră, sub pana lui Eminescu răsar foarte frecvent afirmaţii de genul: „*Din păcate, cu totul altfel stau lucrurile la noi*“. Decalajele istorice dintre societăţi şi culturi încep să fie explicate prin diferenţele de structură şi de morfologie, nu prin diferenţele de „faze“, stadii sau de ritm ale evoluţiei. „*Nu există o civilizaţie umană generală* – spunea Eminescu –, *accesibilă tuturor oamenilor în acelaşi grad şi în acelaşi chip*, *ci fiecare popor îşi are civilizaţia sa proprie, deşi în ea intră o mulţime de elemente comune şi altor popoare*“. Diferenţele de civilizaţie, ce pot fi

---

[103] T. Maiorescu, *În contra direcţiei de astăzi în cultura română*, în *Opere*, I, ed.cit., p 151.
[104] *Ibidem*, p. 150.
[105] T. Maiorescu, *Observări polemice* (1869), în *Opere*, I, Bucureşti, Editura Minerva, 1978, p. 131.

observate acum, în epoca modernă, vin din istoriile diferenţiate ale popoarelor europene, din împrejurările diferite în care au trăit şi evoluat. Eminescu rezumă un punct de vedere care devenise dominant în mediile intelectuale şi ştiinţifice europene: societatea este un organism, cu legi naturale de evoluţie, cu raporturi interioare de strânsă corespondenţă între componentele sale. Textele pe care le vom reproduce la capitolul dedicat lui Eminescu sunt edificatoare pentru această viziune.

Istorismul organic introduce, aşadar, un nou operator conceptual: *ideea de diferenţă*, de originalitate, cu aplicaţie la întregul orizont social (substrat economic, mentalităţi, instituţii, cultură, sistem politic). Schimbarea de paradigmă e vizibilă chiar şi la Maiorescu, dominat încă de ideea unor norme kantiene, universale şi clasice, în funcţie de care ar trebui să judecăm valorile din diferite sfere ale culturii. Dar, spune el, „noua direcţie“ se caracterizează şi prin „*păstrarea şi chiar accentuarea elementului naţional*“, element cu funcţie diferenţiatoare, punct de sprijin arhimedic pentru construcţia identităţii şi a originalităţii culturale. Apare acum un nou mod de raportare a culturii române la cea occidentală. Integrarea autentică presupune, alături de procesul benefic de asimilare, şi răspunsul prin creaţie originală, singurul competitiv şi durabil. Această deplasare de paradigmă în gândirea românească – chiar într-o perioadă când evoluţionsimul monolinear domina spaţiul gîndirii occidentale – spre *istorismul organic* este reperabilă şi în modul nou de a aborda problema limbii. Iată încă un citat din ctitorul „noii direcţii“, *Maiorescu*:

> *„Limba este o fiinţă organică şi nu o figură geometrică. Ea cere forma şi dezvoltarea liberă a copacului natural şi nu primeşte subjugarea pedantă, precum încerca Ludovic al XVI-lea la merişorii de pe terasa din Versailles, ciuntiţi în piramide regulate şi urâte“.*[106]

În acest text e concentrată „*in nuce*“ schimbarea de optică istorică, sociologică şi culturologică din epoca pe care o discutăm. Raţionalismul luminist, încrezător în funcţia normativă şi modelatoare a raţiunii, liberalismul universalist şi nivelator, paradigma evoluţiei monolineare, toate aceste componente ale paradigmei clasice sunt puse în discuţie şi depăşite în favoarea unei concepţii istoricist-organice, interesate de originalitatea societăţilor şi a culturilor, şi nu de adecvarea lor la un model unic de evoluţie. În textul lui Maiorescu răsună ecouri ce vin din teoriile despre limbă ale lui Herder şi Humboldt. Paşoptiştii erau, în general, formaţi în tiparele de gândire franceze. Agenţii „noii direcţii“ erau formaţi şi marcaţi de spiritul culturii germanice, fiind receptivi deopotrivă la ideea liberalismului modern şi la spiritul conservativ din mediul intelectual englez. Distanţa paradigmatică dintre cele două epoci se adânceşte, aşadar, tocmai în intervalul 1860-1870.

Texte din studiile lui Maiorescu

Pentru a înţelege articulaţia internă a teoriei „formelor fără fond“ şi sensul acţiunii critice a lui Maiorescu, reproducem câteva pasaje din studiul „*În contra direcţiei de astăzi în cultra română*“ (1868) şi din studiul „*Direcţia nouă în poezia şi proza română*“ (1872).

> *„Cufundată până la începutul secolului XIX în barbaria orientală, societatea română, pe la 1820, începu a se trezi din letargia ei, apucată poate de-abia atunci de mişcarea contagioasă prin care ideile Revoluţiunii franceze au străbătut până în extremităţile geografice ale Europei. Atrasă de lumină, junimea noastră întreprinse acea emigrare extraordinară spre fîntînele ştiinţei din Franţa şi Germania, care până astăzi a mers tot crescând şi care a dat mai ales României libere o parte din lustrul societăţilor străine. Din nenorocire, numai lustrul dinafară! Căci nepregătiţi precum erau şi sunt tinerii noştri, uimiţi de fenomenele măreţe ale culturei moderne, ei se pătrunseră numai de efecte, dar nu pătrunseră până la cauze, văzură numai formele de deasupra ale civilizaţiunii, dar nu întrevăzuseră fundamentele istorice mai adânci, care au produs cu necesitate acele forme şi fără a căror preexistenţă ele nici nu ar fi putut exista. Şi astfel, mărginiţi într-o superficialitate fatală, cu mintea şi cu inima aprinse de un foc prea uşor, tinerii români se*

[106] *Ibidem*, p. 206-207.

întorceau şi se întorc în patria lor cu hotărârea de a imita şi a reproduce aparenţele culturei apusene, cu încrederea că în modul cel mai grăbit vor şi realiza îndată literatura, ştiinţa, arta frumoasă şi, mai întâi de toate, libertatea într-un stat modern. Şi aşa de des s-au repeţit aceste iluzii juvenile, încât au produs acum o adevărată atmosferă intelectuală în societatea română, o direcţie puternică, ce apucă cu tărie egală pe cei tineri şi pe cei bătrâni, pe cei care se duc spre a învăţa şi pe cei care s-au întors spre a aplica învăţătura lor".

„Şi primejdioasă în astă privinţă nu e atât lipsa de fundament în sine, cât este lipsa de orice simţire a necesităţii acestui fundament în public, este suficienţa cu care oamenii noştri cred şi sunt crezuţi că au făcut o faptă atunci când au produs sau tradus numai o formă goală a străinilor. Această rătăcire totală a judecăţii este fenomenul cel mai însemnat în situaţiunea noastră intelectuală, un fenomen aşa de grav, încât ne pare că este datoria fiecărei inteligenţe oneste de a-l studia, de a-l urmări de la prima sa arătare în cultura română şi de a-l denunţa pretutindenea spiritelor mai june, pentru ca acestea să înţeleagă şi să primească sarcina de a-l combate şi nimici fără nici o cruţare, dacă nu vor să fie înşişi nimiciţi sub greutatea lui".

„În aparenţă, după statistica formelor dinafară, românii posed astăzi aproape întreaga civilizare occidentală. Avem politică şi ştiinţă, avem jurnale şi academii, avem şcoli şi literatură, avem muzee, conservatorii, avem teatru, avem chiar o constituţiune. Dar în realitate toate acestea sunt producţiuni moarte, pretenţii fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr, şi astfel cultura claselor mai înalte ale românilor este nulă şi fără valoare şi abisul ce ne desparte de poporul de jos devine din zi în zi mai adânc. Singura clasă reală la noi este ţăranul român, şi realitatea lui este suferinţa, sub care suspină de fantasmagoriile claselor superioare. Căci din sudoarea lui zilnică se scot mijloacele materiale pentru susţinerea edificiului fictiv, ce-l numim cultură română, şi cu obolul cel din urmă îl silim să ne plătească pictorii şi muzicanţii noştri, academicii şi atenianii din Bucureşti, premiele literare şi ştiinţifice de pretutindenea, şi din recunoştinţă cel puţin nu-i producem nici o singură lucrare care să-i înalţe inima şi să-l facă să uite pentru un moment mizeria de toate zilele.

Ca să mai trăim în modul aceste este cu neputinţă. Plângerea poporului de jos şi ridicolul plebei de sus au ajuns la culme. Pe de altă parte, prin înlesnirea comunicărilor, vine acum însăş cultura occidentală la noi, fiindcă noi nu am ştiut să mergem înaintea ei. Sub a ei lumină biruitoare va deveni manifest tot artificiul şi toată caricatura «civilizaţiunii» noastre, şi formele deşerte cu care ne-am îngâmfat până acum îşi vor răzbuna atrăgând cu lăcomie fondul solid din inima străină".

„Căci fără cultură [modernă – nota ns.] poate încă trăi un popor cu nădejdea că la momentul firesc al dezvoltării sale se va ivi şi această formă binefăcătoare a vieţei omeneşti; dar cu o cultură falsă nu poate trăi un popor, şi dacă stăruieşte în acea, atunci dă un exemplu mai mult pentru vechea lege a Istoriei: că în lupta între civilizarea adevărată şi între o naţiune rezistentă se nimiceşte naţiunea, dar niciodată adevărul".[107]

„A explica această deosebire (dintre direcţia veche şi cea nouă – nota ns.) *ne-a părut o temă foarte însemnată. Căci poziţia morală în care se află poporul român este poate unică în istorie, cât pentru greutatea ei şi cere cu atât mai multă luare-aminte asupra mişcării lui literare, ca una ce este oglinda acelei poziţii.*

Îndată ce în apropierea unui popor se află o cultură mai înaltă, ea înrîureşte cu necesitate asupra lui. Căci unul din semnele înălţimei culturei este tocmai de a părăsi cercul mărginit al intereselor mai individuale şi, fără a pierde elementul naţional, de a descoperi totuşi şi de a formula idei pentru omenirea întreagă. Aflarea şi realizarea lor a fost de multe ori rezultatul experienţelor celor mai dureroase; dar jertfa o dată adusă, ele

---

[107] Titu Maiorescu, *În contra direcţiei de astăzi în cultura română,* în vol. *Opere, I*, Bucureşti, Editura Minerva 1978, pp. 147-154.

se revarsă acum asupra omenirii şi o cheamă a se împărtăşi de binefacerea lor îmbelşugată. La această chemare nu te poţi împotrivi: a se uni în principiile de cultură este soarta neapărată a fiecărui popor european. Întrebarea este numai dacă o poate face ca un soţ de asemenea, sau ca un rob supus; dacă o poate face scăpându-şi şi întărindu-şi neatârnarea naţională sau plecându-se sub puterea străină. Şi această întrebare se dezleagă numai prin energia vieţei intelectuale şi economice a poporului, prin bunavoinţă şi iuţeala de a înţelege şi de a-şi asimila cultura în activitatea potrivită".

„Timpul dezvoltării ne este luat, şi tema cea mare este de a-l înlocui prin îndoită energie. Tot ce este astăzi formă goală în mişcarea noastră publică trebuie prefăcut într-o realitate simţită, şi fiindcă am introdus un grad prea înalt din viaţa dinafară a statelor europene, trebuie să înălţăm poporul nostru din toate puterile până la înţelegerea acelui grad şi a unei organizări politice potrivită cu el".

„Nu e cu putinţă ca un popor să se bucure de formele dinafară ale unei culturi mai înalte şi să urmeze totodată înlăuntru apucăturilor barbariei. Şi fiindcă a da înapoi e cu neputinţă, nouă nu ne rămâne pentru existenţa noastră naţională altă alternativă decât de a cere de la clasele noastre culte atâta conştiinţă câtă trebuie să o aibă şi atâta ştiinţă câtă o pot avea. (...) Românii, anticipând formele unei culturi prea înalte, au pierdut dreptul de a comite greşeli nepedepsite şi, depărtaţi din starea mai normală a dezvoltărilor treptate, pentru noi etatea de aur a patriarhalismului literar şi ştiinţific a dispărut. Critica, fie şi amară, numai să fie dreaptă, este un element neapărat al susţinerii şi propăşirii noastre, şi cu orce jertfe şi în mijlocul a orcâtor ruine trebuie împlântat semnul adevărului!"[108]

„Puterile unui popor, fie morale, fie materiale, au în orice moment dat o cantitate mărginită. Averea naţională a românilor are astăzi o cifră fixă, energia lor intelectuală se află asemenea într-o câtime fixată. Nu te poţi juca nepedepsit cu această sumă a puterilor, cu capitalul întreprinderii de cultură într-un popor. Timpul, averea, tăria morală şi agerimea intelectuală ce le întrebuinţezi pentru o lucrare de prisos, necum pentru o lucrare greşită, sunt în veci pierdute pentru lucrarea cea trebuincioasă şi cea adevărată. Amândouă nu pot merge lângolaltă, tocmai fiindcă izvorul puterilor unei naţiuni nu este nesecat, ci este din fire mărginit. Dacă dar îţi lipsesc o mie de şcolari silitori şi modeşti, de industriali şi meseriaşi naţionali, de poeţi şi prozatori mai buni, de oameni de ştiinţă adevăraţi, cauza este că mărginitele puteri de care dispune poporul tău pentru aceasta sunt consumate de profesori ignoranţi, de funcţionari netrebnici, de academici, secretari, membri onorifici, asociaţi în cultură, jurnalişti, ateneişti, conservatorişti, poetastri, spânzurători de pânze la «expoziţia artiştilor în viaţă», şi celelalte, şi celelalte.

Ai un singur bloc de marmură: dacă îl întrebuinţezi pentru o figură caricată, de unde să mai poţi sculpta o Minervă".[109]

5. Mihai Eminescu (1850-1889)

Creator al unei opere monumentale, poet naţional şi universal, Eminescu este o personalitate emblematică a spiritualităţii româneşti. Numeroşi exegeţi şi interpreţi ai operei sale literare, publicistice şi filosofice au văzut în Eminescu *sinteza modernă a spiritului naţional*, fiind numit de Călinescu „poetul nepereche", de Constantin Noica „omul deplin al culturii române", iar de Nicolae Iorga „expresia integrală a sufletului românesc". Indiferent de adecvarea acestor formule, indiferent de atitudinile uneori divergente care s-au exprimat de-a lungul vremii cu privire la opera sa, un lucru este cert: Eminescu are *un loc central* în cultura română, el este un pivot al

---

[108] T. Maiorescu, *Direcţia nouă în poezia şi proza română*, în vol. *Opere, I*, Bucureşti, Editura Minerva, 1978, pp. 211-213.

[109] T. Maioerescu, Prefaţă la ediţia de *Critice* din 1874, text reprodus după: T. Maiorescu, Opere, I, Bucureşti, Editura Minerva, 1978, p. 4.

spiritualităţii naţionale.

Contestată sau privită în chip apologetic, opera poetică şi teoretică a lui Eminescu nu scade, ci creşte în semnificaţie cu vremea, dovadă faptul că este supusă mereu unor noi interpretări, din diverse unghiuri de abordare. Cele mai profunde şi mai originale interpretări aparţin lui Iorga, G. Călinescu, Eliade, Negoiţescu, Edgar Papu, Noica şi Lucian Blaga, ultimul vorbind chiar de o „Idee Eminescu" în cultura română. Călinescu semnala pericolul ca abordările apologetice să degenereze în caricatură şi să blocheze spiritul critic. Mitizat sau contestat, nimeni nu poate pune în discuţie însă această *centralitate* a operei eminesciene pentru cultura română.

Personalitatea lui Eminescu

În activitatea sa publicistică, de o dimensiune fără egal în epocă, Eminescu s-a dovedit un gânditor profund, cu un orizont cultural impresionant, ce nu poate fi comparat, după opinia lui Mircea Eliade, decât cu orizontul intelectual al lui Hasdeu. În sistemul său de gândire, Eminescu utilizează cunoştinţe solide de economie politică, sociologie, politologie, filosofia culturii, lingvistică şi ştiinţele naturii. Pentru a reconstitui personalitatea şi gândirea lui Eminescu, de multe ori deformate în decursul unui veac de cercetări aplicate şi de interpretări divergente asupra operei sale, este oportun să recurgem la imaginea pe care i-o construieşte Maiorescu, cel care îl cunoştea ca nimeni altul. Astfel, încercând să definească *personalitatea lui Eminescu*, criticul care l-a impus reţine ca element caracteristic tocmai *capacitatea sa intelectuală deosebită, forţa, modernitatea şi amplitudinea gândirii sale*, numindu-l „rege al cugetării", care şi-a trăit viaţa aspirând să cunoască întregul patrimoniu al culturii umane.

> *„Ceea ce caracterizează mai întâi de toate personalitatea lui Eminescu este o aşa de covârşitoare inteligenţă, ajutată de o memorie căreia nimic din cele ce-şi întipărise vreodată nu-i mai scăpa...., încât lumea în care trăia el după firea lui şi fără nici o silă era aproape exclusiv lumea ideilor generale, ce şi le însuşise şi le avea pururea la îndemână".*[110]

Această sete de cunoaştere, orientată deopotrivă spre cultura universală şi spre cea naţională, îl defineşte în mod fundamental, Maiorescu afirmând că era „*omul cel mai silitor, veşnic cetind, meditând, scriind*". Anticipând parcă acuzele nedrepte de naţionalism, Maiorescu susţinea că *Eminescu sintetizează tendinţele contradictorii şi complementare ale epocii sale,* anume aspiraţia de a asimila temele şi ideile culturii europene – în ceea ce are ea caracteristic „în artă, în ştiinţă, în filosofie" – şi exprimarea spiritului naţional în forme moderne:

> *„Amândouă condiţiile le realizează poezia lui Eminescu în limitele în care le poate realiza o poezie lirică; de aceea Eminescu face epocă în mişcarea noastră literară".*

În ceea ce priveşte sistemul de gândire al poetului, Maiorescu este impresionat tocmai de „*înălţimea de vederi ce apare în toate articolele sale*", de faptul că în activitatea sa publicistică de la *Timpul* „*a biciuit fraziologia neadevărată*" şi a formulat „**sinteza unei direcţii istorice naţionale**". Este cea dintâi recunoaştere a faptului că Eminescu a codificat, în ansamblul operei sale, o „direcţie" a spiritualităţii naţionale, un vector al evoluţiei moderne a societăţii româneşti. În mod paradoxal, contemporanii lui Eminescu nu erau atât frapaţi de imaginaţia sa poetică debordantă, de forţa simbolică a construcţiilor sale literare, cât de *profunzimea analizelor sale economice şi sociologice, de pertinenţa observaţiilor şi a judecăţilor sale politice*. Ca urmare a activităţii sale publicistice, între anii 1880-1883 Eminescu devenise un reper pentru orientarea spiritului public. Constrastând cu etichetele puse în circulaţie de cei care vor vedea în el un „romantic întârziat", un paseist şi un nostalgic al vremurilor trecute, Maiorescu îl înfăţişează ca pe un intelectual modern, sincronizat cu ideile şi curentele de gândire din spaţiul european.

---

[110] T. Maiorescu, *Eminescu şi poeziile lui*, în volumul *De la T. Maiorescu la G. Călinescu*, vol. I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1971, p. 55.

„Eminescu este un om al timpului modern, cultura lui individuală stă la nivelul culturei europene de astăzi. Cu neobosita lui stăruință de a ceti, de a studia, de a cunoaşte, el îşi înzestra fără preget memoria cu operele însemnate din literatura antică şi modernă. Cunoscător al filosofiei, în special a lui Platon, Kant şi Schopenhauer, şi nu mai puțin al credințelor religioase, mai ales al celei creştine şi budaiste, admirator al „Vedelor", pasionat pentru operele poetice din toate timpurile, posedând ştiința celor publicate până astăzi din istoria şi limba română, el afla în comoara ideilor astfel culese materialul concret de unde să-şi formeze înalta abstracțiune, care, în poeziile lui, ne deschide aşa de des orizontul fără margini al gândirii omeneşti".[111]

Intuind forța modelatoare a geniului său, amploarea influenței sale asupra culturii române, Maiorescu conchide în finalul studiului său „Eminescu şi poeziile lui", din 1889:

„Pe cât se poate omeneşte prevedea, literatura poetică română va începe secolul al 20-lea sub auspiciile geniului lui, şi forma limbei naționale, care şi-a găsit în poetul Eminescu cea mai frumoasă înfăptuire până astăzi, va fi punctul de plecare pentru toată dezvoltarea viitoare a vestmântului cugetării româneşti".[112]

G. Călinescu, cel care a reconstituit cu atâta forță evocatoare biografia poetului şi a analizat prima oară întregul univers al creației sale (poezie, proză, publicistică, gândire filosofică şi socială), a dezvăluit complexitatea şi orizontul personalității lui Eminescu, proiectându-i imaginea peste generații, în cuvinte ce amintesc de versetele biblice:

„Astfel se stinse în al optulea lustru de viață cel mai mare poet pe care l-a ivit şi-l va ivi vreodată, poate, pământul românesc. Ape vor seca în albie, şi peste locul îngropării sale va răsări pădure sau cetate, şi câte o stea va vesteji pe cer în depărtări, până când acest pământ să-şi strângă toate sevele şi să le ridice în țeava subțire a altui crin de tăria parfumurilor sale."

Gândirea filosofică, socială şi politică

„*Munca este legea lumii moderne*"

Teme fundamentale ale gândirii filosofice se regăsesc peste tot în opera sa, în poezie, în proză şi în scrierile sale social-politice. El intenționa să elaboreze un sistem propriu de gândire, fiind influențat de Kant (din care a şi tradus o parte din *Critica rațiunii pure*), Schopenhauer, Hegel, de filosofii romantici germani şi de gândirea indiană. Domeniul cel mai fecund şi mai controversat în care s-a afirmat gândirea eminesciană este *filosofia socială*. Mai profund decât junimiştii şi decât Maiorescu, Eminescu elaborează *o teorie sociologică originală* prin care interpretează realitățile specifice ale României odată cu intrarea ei în epoca modernității şi în orbita de influență a capitalului occidental.

O cheie hermeneutică pentru a înțelege sistemul de gândire al lui Eminescu ne este furnizată tot de Maiorescu. În „*Direcția nouă...*", criticul îl declară „*poet în toată puterea cuvântului*", deşi încă „*aşa de puțin format*", dar surprinde şi câteva trăsături definitorii la Eminescu, pe lângă „*farmecul limbajului (semnul celor aleşi)*": „*Cu totul osebit în felul său, om al timpului modern, deocamdată blazat în cuget, iubitor de antiteze cam exagerate, reflexiv mai peste marginile iertate...*" [113]

Reținem observația: „*iubitor de antiteze cam exagerate*" (care poate fi aplicată şi lui Maiorescu însuşi în prima fază a activității sale, când mizează atât de mult pe antiteza dintre „direcția veche" şi „direcția nouă"). Într-adevăr, la Eminescu găsim numeroase dualități antitetice: antiteza dintre trecut şi prezent în „Epigonii" şi în „Scrisoarea a III-a"; dintre natura generală a lui

[111] *Ibidem*, p. 59.
[112] *Ibidem*, p. 68.
[113] T. Maiorescu, *Direcția nouă...*, în *Critice, I*, ed. cit., p. 160.

Hyperion şi condiţia umană individuală, cu „cercul ei strâmt", dominat de „noroc", în „Luceafărul". Alte antiteze: între concepţia sa istorică şi organică despre stat şi concepţiile raţionaliste şi liberaliste; între „clasele pozitive" şi „păturile superpuse"; între fond şi forme, între ţara legală şi ţara reală (*Icoane vechi şi icoane nouă*), între politic şi economic, între stările de lucruri de la noi şi cele din ţările occidentale (*paralele economice*). În bună măsură, concepţia lui socială şi politică constă în explicarea acestor antiteze, pe care le găseşte peste tot în realităţile societăţii româneşti din timpul său.

Concepţia lui Eminescu despre societate şi stat este de factură istoricist-organicistă, la antipodul concepţiilor liberaliste şi raţionalist-abstracte. După opinia lui, statul şi societatea se dezvoltă după „legi naturale", care nu se supun voinţei subiective. Statul nu este rezultatul unui „contract social", ci rezultatul unor determinări obiective, orice societate fiind întemeiată pe elementele de *fond* (munca, activitatea economică, clasele pozitive, creaţia culturală autentică, tradiţie, limbă etc.), iar structurile *formale* (stat, organizaţii, instituţii, legi, partide etc.) trebuie să-şi aibă un corespondent în cele de fond. Raporturile dintre substanţa economică şi structurile politice sunt asemănătoare cu raportul aristotelic dintre materie şi formă, de unde accentul atât de apăsat asupra elementelor de fond. „*Materia vieţii de stat e munca, scopul muncii bunul trai, averea, deci acestea sunt esenţiale*". Temeiul vieţii sociale rezidă la Eminescu în activitatea economică a „claselor productive" („pozitive") şi în creaţia originală a unei societăţi determinate. „*Temeiul unui stat e munca, şi nu legile*", după cum şi „*bogăţia unui popor stă, nici în bani, ci iarăşi în muncă*".[114] Din această perspectivă, el critică teoriile contractualiste şi individualismul liberalist, opunându-le o concepţie istorică, precum şi principiul statului naţional.

> *„«Românul»* [ziar de orientare liberală] *şi liberalii în genere îşi închipuiesc că statul e rezultatul unui contract sinalagmatic, a unei convenţiuni stabilite între cetăţenii lui. Noi credem, din contră, că el e un product al naturii, că, asemenea unui copac din pădure, îşi are fazele sale de dezvoltare, asemenea oricărui organism îşi are evoluţiunea sa".* [115]

În orizontul acestei viziuni, Eminescu denunţă modernizarea formală a societăţii româneşti şi militează pentru una autentică, bazată pe sinteza dintre trecut, prezent şi viitor. În relaţiile economice externe recomandă protecţionismul economic pentru a favoriza dezvoltarea industriei româneşti. Textele eminesciene sunt mai elocvente decât orice comentariu pentru a înţelege concepţia sa.

> *„În adevăr, orice stat are nevoie de o seamă de condiţii indispensabile pentru ca să poată exista de pe o zi pe alta. La statele cu un trecut istoric sau care şi-au avut în curs de sute de ani obiceiurile lor juridice şi administrative lucrul merge de la sine. Moravurile fără legi pot totul, legea fără moravuri aproape nimic. E un adevăr acesta, atât de general, aplicabil tuturor formaţiunilor de stat, încât se va vedea că statele în care există şi mai multă justiţie şi mai multă libertate cetăţenească sunt acelea unde obiceiul vechi, datina, ţine loc legilor scrise, unde acea datină nici nu a fost codificată vreodată".*[116]

Formula engleză de evoluţie şi modernizare este elogiată, pentru că în acest caz „garanţia duratei şi a dezvoltării unui stat cu instituţiile lui cu tot e împăcarea formelor tradiţionale de existenţă cu cuprinsul lor nou, cu dezvoltarea nouă".[117] Iată un alt text în care Eminescu îşi prezintă concepţia sa asupra societăţii şi a statului:

> *„Sociologia nu este până acum o ştiinţă, dar ea se întemeiază pe un axiom care e comun tuturor cunoştinţelor omeneşti, că adică întâmplările concrete din viaţa unui popor sunt supuse unor legi fixe, care lucrează în mod hotărât şi inevitabil. Scriitori care în privirea ideilor lor politice sunt foarte înaintaţi au renunţat totuşi de-a mai crede că statul şi societatea sunt lucruri convenţionale, răsărite din libera învoială reciprocă dintre cetăţeni; nimeni afară de potaia de gazetari ignoranţi nu mai poate susţine că libertatea votului,*

[114] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. X, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1989, p. 25.
[115] M. Eminescu, *Opere*, vol. XII, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1985, p. p. 161-162.
[116] *Ibidem*, p. 181.
[117] *Ibidem*, p. 181.

întrunirile şi parlamentele sunt temelia unui stat....Temelia liberalismului adevărat este o clasă de mijloc care produce ceva, care, punând mâna pe o bucată de piatră îi dă o valoare înzecită şi însutită de cum o avea, care face din marmură statuie, din in pânzitură fină, din fier maşini, din lână postavuri. Este clasa noastră de mijloc în aceste condiţii? Poate ea vorbi de interesele ei? Clasa noastră de mijloc consistă din dascăli şi din ceva mai rău, din avocaţi".[118]

Raportul dintre politic şi economic

În analizele sale economice şi sociologice, Eminescu nu era „poet", ci proceda riguros ştiinţific, invocând la tot pasul concepte şi analize din arsenalul marilor economişti ai timpului. O lectură atentă şi aplicată a publicisticii sale ne obligă să ne schimbăm radical imaginea pe care ne-a transmis-o o anumită tradiţie interpretativă, care vedea în Eminescu un spirit „romantic", detaşat de realităţi, „plutind" în lumea imaginaţiei şi a utopiilor poetice. Există şi un „nou Eminescu", aşa cum spunea Iorga, un Eminescu angajat organic în confruntările politice şi ideologice ale timpului său, un Eminescu implicat fiinţial în susţinerea ideii naţionale, un Eminescu ce analizează competent şi profund starea socială şi economică a României, un Eminescu ce studia în nopţile de nesomn tratatele de economie politică ale savanţilor occidentali pentru a fi la curent cu noile teorii şi metodologii de analiză asupra fenomenelor economice (de ex., asupra balanţei comerciale şi financiare, asupra raportului dintre agricultură şi industrie etc.). Printr-un efort deosebit, el acumula permanent informaţii şi idei pe care le utiliza apoi în analizele şi interpretările sale aplicate societăţii româneşti. Eminescu era la curent cu noile teorii economice occidentale, dovadă fiind şi faptul că insereazã în cuprinsul articolelor sale numeroase paragrafe din opera unor autori occidentali, paragrafe pe care le traduce şi le utilizează ca argumente în demonstraţiile sale.

Relaţia dintre politic şi economic este abordată constant de Eminescu din perspectiva corelaţiei dintre formă şi fond. „Civilizaţia statului" (structurile politice) trebuie să fie în acord cu structurile economice. Iată textele prin care Eminescu ne introduce în miezul chestiunii.

„Calităţile morale ale unui popor atârnă – abstrăgând de climă şi de rasă – de starea sa economică. [....]. Deci condiţia civilizaţiei statului este civilizaţia economică. A introduce formele unei civilizaţii străine fără ca să existe corelativul ei economic e curată muncă zadarnică".[119]

„Formele" sunt, în limbajul epocii lui Eminescu, instituţiile sistemului politic de factură modernă, care au fost preluate necritic şi nu au fost adecvate realităţii româneşti. Ele au fost generate „organic" mai întâi în ţările dezvoltate occidentale, de unde s-au răspândit apoi treptat spre ţările înapoiate, aflate la periferia sistemului occidental de civilizaţie, fără a întâlni aici un conţinut economic şi sociologic corespunzător. Iar „corelativul economic" al acestor forme politice, corelativ pe care ar trebui să-l aibă şi în aceste ţări, înclusiv în România, înseamnă în rezumat „o clasă de mijloc" înstărită şi cultivată, spune Eminescu, un sistem industrial consolidat, articulat pe o exploatare agricolă intensivă, nu extensivă, o „diversificare a formelor de muncă", deci o diviziune a muncii specifică societăţilor moderne (nu reducerea ţării doar la „salahorie agricolă" cum se întâmplă în România), un tip de capitalism care să articuleze în forme eficiente capitalul şi munca, să *producă* valoare adăugată peste nivelul de *consum*, să producă bunăstare, nu sărăcie, să favorizeze acumularea internă a profitului, nu scurgerea lui peste graniţă. Într-un cuvânt „corelatul economic" necesar al democraţiei moderne înseamnă structurile autentic capitaliste ale economiei de piaţă. Iată o altă formulare a lui Eminescu, mai explicită:

---

[118] Mihai Eminescu, *Icoane vechi şi icoane nouă,* în *Opere*, vol. X, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1989, pp. 17-18

[119] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. X, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1989, p. 30.

„De când e lumea nu s-a văzut ca un popor să stea politiceşte sus, iar economiceşte jos; amândouă ordinele de lucruri stau într-o legătură strânsă: civilizaţia economică este muma celei politice“.[120]

Corelaţia dintre politic şi economic este o cheie pentru a înţelege concepţia lui Eminescu. El invoca atît de frecvent această „strânsă legătură“ dintre cele două componente întrucât capacitatea de dezvoltare a unei societăţi depinde tocmai de congruenţa elementelor sale, de interacţiunea funcţională dintre sferele vieţii sociale, de raporturile de implicaţie reciprocă, de organicitatea întregului social. Or, societatea românească era atunci una dizarmonică, în care politicul şi economicul nu erau sincronizate.

Utilizarea termenilor de „civilizaţie economică“ şi a celui implicat de „civilizaţie politică“ denotă intenţia lui Eminescu de a sublinia organicitatea internă a celor două emisfere ale sistemului social, dar şi organicitatea raporturilor dintre ele, din care trebuie să rezulte caracterul integrat şi funcţional al totalităţii sociale. Pentru Eminescu, aşa cum rezultă din textele sale, „civilizaţie economică“ înseamnă simultan un anumit nivelul tehnic al economiei şi al diviziunii muncii, un mod de producţie asociat unui mod de consum, un ansamblu de deprinderi şi de aptitudini productive care se află în corelaţie cu nivelul trebuinţelor, un anumit raport determinat între cei care deţin proprietatea şi cei care produc efectiv, toate aceste elemente exprimând capacitatea unei societăţi de a valorifica eficient resursele naturale, capitalul existent şi potenţialul productiv al membrilor societăţii. „Civilizaţia economică“ este un concept sintetic pentru a defini algoritmul raporturilor dintre aceste elemente, după cum „civilizaţie politică“ înseamnă structuri de putere, instituţii publice, mecanisme de legitimare şi de accedere la putere, credinţe, valori, ideologii, doctrine, partide, atitudini şi comportamente ale actorilor din această sferă.

Iluzia liberalistă pe care o combătea Eminescu era aceea că un popor ar putea „*să stea politiceşte sus, iar economiceşte jos*“, ca şi când cele două niveluri ale realităţii sociale („*ordinele de lucruri*“) ar putea fi *separate* în evoluţia lor. Se vede limpede de ce era Eminescu în dezacord cu orientarea liberală şi cu modul în care s-a desfăşurat tranziţia României spre lumea modernă.

Înţelegem acum din ce fond ideatic venea opoziţia noilor agenţi culturali faţă de „*epoca formelor goale*“, o epocă în care, spunea Eminescu, domina un „raţionalism strălucitor, dar şi foarte superficial“, epocă în care „*raţionamente străine, răsărite din alte stări de lucruri, înlocuiau exerciţiul propriei judecăţi*“. În plan strict teoretic, „exerciţiul propriei judecăţi“ ar fi o procedură care ar fi adecvată *fondului*, iar „raţionamentele străine“ devin aici *forme* de gândire împrumutate necritic. Aceste forme au adecvaţie şi raţionalitate în contextul „stărilor de lucruri“ care le-au generat „acolo“ (în spaţiul occidental) în mod firesc, dar care nu se „potrivesc“ cu „stările de lucruri“ din spaţiul românesc, deci cu „fondul“ acestei societăţi, inadecvare care este responsabilă de producerea unor efecte care sunt apreciate drept „anormale“ din perspectiva teoriei născute pe suportul experienţei din societăţile occidentale.

Adept al realismului politic, Eminescu refuză viziunile utopice şi se pronunţă pentru o „etică a răspunderii“ şi a adecvării practice a politicului: „*Orice practică politică nu poate lucra decât cu elementele care-i sunt date, iar nu cu cele pe care şi le închipuieşte a le avea*“. Alături de exponenţii Junimii, el considera că „evoluţia organică“, normală, presupune o trecere graduală de la fond spre forme, aşa cum au decurs lucrurile în ţările occidentale.

„Introducând legile cele mai frumoase şi mai perfecte într-o ţară cu care nu se potrivesc, duci societatea de râpă, oricât de curat ţi-ar fi cugetul şi de bună inima“.[121]

Dar România, ca ţară înapoiată, vor explica mai târziu Gherea, Zeletin şi Lovinescu, a pierdut şansa unei astfel de evoluţii organice, fiind obligată să facă o schimbare neorganică, precipitată, de tip revoluţionar, sub presiunea influenţelor externe.

Analizele lui Eminescu, indiferent de problemele pe care le abordează, pun mereu în corelaţie *structurile formale* (instituţii, legi, conduita agenţilor politici şi deciziile lor) cu *aspectele de fond* ale societăţii, cu structurile economice şi sociale. În prima fază, analiza sa investighează şi *descrie*

[120] *Opere*, vol. XIII, p. 182.
[121] *Opere*, vol. X, p. 23.

faptele, pe baza cărora formulează un *diagnostic* asupra unei situații sociale, iar în faza a doua *explică* această situație corelând formele cu fondul, arătând adică ce implicații au avut sau vor avea deciziile politice asupra vieții sociale, ce consecințe vor declanşa în elementele de fond al societății, pe termen scurt, mediu sau lung.

Aceste implicații şi corelații funcționale sunt puse mereu în discuție de Eminescu, invocând o serie de *principii* din ştiințele sociale, economice sau politice, principii pe care le confruntă cu datele şi tendințele realității sociale, pentru a testa adecvarea sau inadecvarea lor la condițiile societății româneşti. Indiferent de problema pe care o abordează, Eminescu procedează la o reducere a ei la datele esențiale, coborând analiza din plan *formal* în plan de *profunzime.* El acordă prioritate reformei economice față de reformele politice, fondului, nu formelor. Pentru a putea acționa eficient asupra societății, structurile politice trebuie să fie ancorate în datele concrete ale respectivei societății, iar această cerință o aplică în primul rând partidelor, considerând că „*grupurile politice ar trebui să aibă drept corelat grupuri economice, şi în cea mai mare parte nu le au*". Anomaliile tranziției noastre sunt puse de el pe seama faptului că agentul liberal a supralicitat schimbările de ordin politic şi formal, întârziind schimbările de fond. Aşa s-a ajuns la „epoca formelor goale" şi la o morfologie socială aberantă. Împotriva imitației necritice şi a acestei maniere de a promova reformele, Eminescu formulează un alt principiu al modernizării autentice, dar tot într-o formă negativă:

> *„Lucrul la care aspiră toți este de a se folosi numai de avantajele civilizației străine, nu însă de a introduce în țară condițiile de cultură sub care asemenea rezultate să se producă de la sine".* [122]

„A introduce în țară condițiile de cultură" care să genereze de la sine, adică în chip organic, nu prin imitație, performanțele civilizației de tip modern, iată formula autentică a dezvoltării. Modificarea fondului este mai importantă decât schimbarea formelor. Împotriva unui determinism politic şi ideologic al liberalilor, Eminescu pare a susține un determinism economic, de fond, întrucât afirmă explicit că „*civilizația economică este muma celei politice*". În societățile care se dezvoltă organic (precum cele occidentale), civilizația economică este un mediu de geneză, un cadru al structurilor politice, pe când în societățile înapoiate avem de-a face cu un dezacord dramatic al celor două serii de realități. După cum se vede, Eminescu acordă o semnificație majoră suportului economic al vieții naționale. Importanța structurilor economice, ca temelie a organismului național, a fost formulată axiomatic de Eminescu:

> *„Libertatea adevărată şi neatârnarea economică sunt două noțiuni identice. Şi când vorbim de neatârnarea economică înțelegem eliberarea continuă, prin cultură şi prin împroprietărire, a clasei celei mai numeroase şi esclusiv productive, a clasei țăranilor".* [123]

Alte concepte şi teze sociologice eminesciene vor lămuri şi mai clar semnificația ideilor sale despre stat. Eminescu introduce concepte, teorii şi perspective noi pentru a analiza situația României şi contradicțiile apărute în tranziția ei spre modernitate. Ne vom referi la cele mai importante teze şi idei enunțate şi susținute de Eminescu.

Teoria păturii superpuse

Eminescu a elaborat una dintre cele mai consistente teorii cu privire la structura socială a societăților înapoiate şi la circulația elitelor politice. Diagnoza socială a lui Eminescu începe cu această teorie a păturii superpuse. El constată o „anomalie" a societății româneşti față de cele occidentale. Construcția statului român modern a dus la o birocratizare excesivă, la apariția unui aparat administrativ supradimensionat, ocupat de o pătură de „proletari ai condeiului", de funcționari parazitari ai statului, care trebuie întrețnuți din munca țărănimii, singura clasă care „produce" efectiv ceva în condițiile vremii, deci singura clasă „pozitivă". O definiție, dintre multe

[122] *Opere*, vol. XIII, p. 201.
[123] *Opere*, vol. X, p.301.

altele, este aceasta:

„ [...] o clasă cu totul improductivă, care n-a-nvăţat nimic, n-a muncit nimic, şi n-a avut nimic şi care-a ajuns stăpână pe cei care au învăţat, pe cei care au, pe cei ce muncesc. Exploatatorii boieri? Dar întreg partidul roşu nu este decât o companie de exploatare“.[124]

Altă imagine a acestei pături superpuse:

„[...] o clasă de oameni fără ştiinţă, fără merit, care tocmai pentru că n-au nici una nici alta s-au constituit într-o societate de exploatare pentru care toate mijloacele de-a veni la putere sau de a se menţine sunt bune“.[125]

Această „masă flotantă“ de funcţionari şi „bugetofagi“ reprezintă o suprastructură parazitară ce facilitează o nouă formă de exploatare a poporului. Pătrunderea capitalului occidental în spaţiul românesc a dus la *ruinarea clasei de mijloc* şi la înlocuirea ei cu această „pătură superpusă“, a cărei caracteristică esenţială, sub raport economic, este *„absoluta ei improductivitate*“. Definirea acestei pături superpuse se află şi în textele pe care le reproducem în continuare. În consecinţă, între păturile de jos şi cele de sus apare o prăpastie, un loc ce a fost umplut de această pătură de „intermediari“, care trăiesc prin parazitarea bugetului, iar drama socială a României este tocmai absenţa unei clase de mijloc productive, care ar fi putut constitui baza unei modernizări autentice.

Teoria compensaţiei sociale

În continuarea acestei teorii, el formulează şi teoria compensaţiei sociale, după care fiecare clasă şi categorie socială trebuie să-şi îndeplinească *funcţia ei socială specifică*. Principiul de la care pleacă Eminescu este acela că *„munca este legea lumii moderne, care nu are loc pentru leneşi*“. Elitele politice şi culturale trebuie să asigure administrarea raţională a ţării, să organizeze producţia economică şi creaţia culturală. Or, tocmai aceste funcţii nu sunt îndeplinite de clase superioare, care au devenit clase parazitare şi prădalnice. În societăţile apusene, constată Eminescu, există „o compensare pentru suferinţele poporului de jos“ (arte, ştiinţe, administraţie eficientă etc.), dar la noi, această organizaţie *„care costă prea scump şi nu produce nimic*“, nu compensează prin rezultatele ei munca productivă a celor de jos.

În acest raport denaturat găseşte Eminescu sursa „sărăciei“ care s-a extins în vremea sa:

„Chestiunea socială, adâncă şi dureroasă (...) e dacă s-au înmulţit numărul producătorilor şi puterea lor de producţiune. Acestea nu s-au înmulţit. Din contră, asupra aceluiaşi număr de producători, s-a aşezat o nouă pătură foarte mare de consumatori, pe cât de exigenţi pe atât de corupţi. Acesta e marele secret al sărăciei: înmulţirea unor clase de consumatori care nu compensează prin nimic munca producătorilor care-i susţine“.

„Dar care e originea comună a acestor rele? Declasarea, zicem noi, înmulţirea peste măsură a oamenilor ce trăiesc din munca aceleiaşi sume de producători. În alte ţări, clasele superioare compensează prin munca lor intelectuală munca materială a celor de jos...Înaintarea pe scara societăţii române nu este dar datorită meritului, ştiinţei, activităţii; ci un leneş ignorant care învârteşte surupuri patriotice ajunge prin intrigă şi neadevăr oriunde pofteşte“. [126]

Raporturile dintre muncă şi drepturi politice sunt văzute în corelaţie firească. „*Când munca unei clase într-un popor nu mai echivalează drepturile de care ea se bucură, atunci acea clasă e coruptă*“. Eminescu a vorbit în termeni foarte clari de „selecţia socială negativă“, care operează în societatea românească, tocmai prin blocarea valorilor autentice, prin inversarea raporturilor dintre competenţă şi promovare socială. „*Nimic nu este mai periculos pentru conştiinţa unui popor decât priveliştea corupţiei, a nulităţii recompensate, decât ridicarea în sus a demeritului*“.

---

[124] *Opere*, vol. XII, p. 24.
[125] *Ibidem*, p. 20.
[126] *Opere*, vol. XII, p. 163.

Raportul dintre nevoi şi aptitudini în evoluţia socială

Pornind de la teoria compensaţiei sociale a muncii, Eminescu stabileşte şi un raport funcţional între trebuinţele diverse ale unui popor şi aptitudinile sale economice şi intelectuale. El constată că, deşi au sporit trebuinţele şi aspiraţiile claselor „superpuse“, nu au sporit şi nu s-au diversificat capacităţile productive ale ţării. Eminescu a făcut din raporturile trebuinţe/mijloace, nevoi/aptitudini, aspiraţii/posibilităţi, consum/producţie o cheie pentru înţelegerea fenomenelor negative din vremea lui. „*Cînd o societate contractează necesităţi nouă, ca a noastră, ea trebuie să contracteze totodată şi aptitudini noi*“, avertiza el într-o formulă sintetică. Înălţarea bruscă a trebuinţelor şi a aspiraţiilor se afla într-o sensibilă discrepanţă cu puterea de producţie a ţării.

Problema modernizării constă într-o dezvoltare corelativă a aptitudinilor, capacităţilor şi mijloacelor practice pe care le presupun aceste cerinţe noi. Căci – ne aminteşte încă o dată Eminescu – atunci cînd se înmulţesc trebuinţele „din senin“ la păturile înalte ale unei societăţi aflate sub influenţa inevitabilă a civilizaţiilor mai dezvoltate, fără ca societatea respectivă să dobîndească ea însăşi capacitatea de a le satisface printr-o activitate proprie, aşadar, „*făr-o sporire paralelă a aptitudinilor economice şi intelectuale*“, apare maladia numită de el „semibarbarie“ sau „pseudocivilizaţie“. Indivizii vor dori intens să beneficieze de bunuri şi servicii pe care nici societatea, nici ei, în perimetrul vieţii particulare, nu le pot produce, fie din lipsă de mijloace, capitaluri şi alte condiţii obiective, fie pentru că deprinderile lor productive şi calităţile de care dispun sînt insuficiente pentru a susţine cerinţele prezentului. „*Înmulţindu-se trebuinţele, trebuiesc înmulţite izvoarele producţiunii şi nu samsarlâcul*“.[127]

Problema de fond e, deci, aceea de a modifica datele interioare ale factorului uman, în aşa fel încît ele să fie un suport pentru noile sale aspiraţii. Important este ca discrepanţa să nu depăşească punctul critic, iar „revoluţia nevoilor“ să fie dublată treptat de o schimbare majoră a deprinderilor productive şi a mentalităţilor, deprinderi care se exprimă nu numai în operele mari ale culturii, ci şi în manifestările cotidiene ale vieţii. Eminescu identifică astfel una dintre cauzele profunde ale situaţiei critice a României: dezechilibrul grav dintre nevoile de consum ale păturii superpuse şi puterea economică a ţării, „*înmulţirea cu asupră de măsură atât a clasei consumatoare, cât şi a necesităţilor ei*“, „*făr-o sporire paralelă a aptitudinilor economice şi intelectuale*“.

Cînd aspiraţiile nu au o acoperire în mijloacele proprii, atunci grupurile privilegiate tind să şi le satisfacă pe seama bunurilor oferite de civilizaţiile mai dezvoltate. Eminescu îl citează pe „*genialul List*“, un economist german, cu afirmaţia acestuia că pentru a stăpîni sau a distruge un popor mai slab dezvoltat ar trebui să-i vinzi mărfurile nu mai ieftin, ci să i le oferi gratis. În felul acesta aptitudinile productive şi calităţile sale umane vor degenera cu timpul, obişnuindu-se de a nu-şi produce singur bunurile şi valorile care să-i satisfacă aspiraţiile stârnite de o civilizaţie străină, cu un standard de viaţă mai ridicat.

Critica lui Eminescu avea în vedere maniera în care liberalismul a produs o modernizare formală, prin capitalul comercial şi cămătăresc ce favoriza menţinerea ţării în condiţia de hinterland agrarian al ţărilor dezvoltate, şi dependenţa economică de metropola apuseană. Eminescu observă decalajul dintre capacităţile de *producţie* ale ţării (ale ţărănimii, de fapt) şi nevoile de *consum* ale clasei superpuse. Trebuinţele păturii superpuse s-au amplificat, devenind trebuinţe moderne, „chiar ultramoderne“, spune Eminescu, specifice pentru „un stat industrial“, pe când noi am rămas în stadiul de ţară agricolă, astfel că şi organizarea statului, cu o administraţie supradimensionată, costă enorm şi toată această cheltuială se sprijină pe puterea limitată de producţie a ţărănimii, care a rămas aceeaşi.

Această situaţie paradoxală este numită de Eminescu „pseudocivilizaţie“, pe care o defineşte ca fiind „*această înmulţire a trebuinţelor făr-o sporire paralelă a aptitudinilor economice şi intelectuale*“, punând-o pe seama manierei în care grupurile politice dirigente au aplicat reformele în epocă. Acestea fiind adevăruri evidente, spune Eminescu, verificabile empiric, statistic, „*de puţin*

[127] *Opere*, vol. X, p. 30.

interes e de-a ne da porecla de reacţionari sau legitimişti".[128] Eminescu a exprimat problematica epocii sale, dar a reuşit să se detaşeze de angajamentele politice partizane din epocă, ancorându-şi concepţia sa în ideea naţională.

> *„Şi noi suntem liberali în marginile pe care ni le permite armonia intereselor naţionale şi existenţa statului naţional român ca individualitate deosebită; şi noi suntem democraţi întrucât ajung a se exprima şi a stăpâni interesele demosului român. Ceea ce nu admitem e ca în socoteala fiinţei noastre naţionale şi a intereselor deosebitelor ei clase libertatea să fie o libertate de exploatare şi democraţia să fie domnia unei populaţii flotante şi improductive prin sufragiul stors de la aceste clase în contra a chiar intereselor lor bine înţelese.[...].*
>
> *Raţiunea de stat ne pare superioară tuturor ambiţiilor nejustificate şi întregului bagaj de fraze cosmopolite cu care publicul nostru este ameţit de douăzeci şi mai bine de ani încoace. Ceea ce voim deci e ca naţia să fie redată ei însăşi, ca clasele ei productive, grupurile ei de interese adevărate şi generale să contribuie la formarea voinţei ţării, adică a legilor ei, nu însă populaţia flotantă de postulanţi şi advocaţi de-a doua şi a treia mână, cu reţetele lor, pretins infailibile, de fericiri făgăduite şi ne-mplinite. Voinţa legală şi sinceră a ţării, o voinţă nestoarsă şi neindusă în eroare, iar nu instinctele vânătorilor de funcţii să determine mersul statului.*[129]

Sociologia periferiei şi a evoluţiei dependente

Eminescu este printre cei dintâi sociologi care semnalează apariţia unui tip de „capitalism prădalnic", neproductiv, speculativ în România, spre deosebire de capitalismul „autocentrat" şi constructiv din Occident.[130] Această distincţie are o importanţă capitală pentru înţelegerea concepţiei eminesciene asupra evoluţiei moderne a societăţii româneşti. Sub presiunea realităţilor sociale, economice şi geopolitice pe care le analiza, Eminescu reuşeşte să se detaşeze de concepţiile evoluţioniste monolineare, care erau dominante atunci în gândirea europeană, ajungând la ideea distincţiei dintre „evoluţia specifică" şi „evoluţia generală", idee care va fi reformulată în cadrul viziunilor neoevoluţioniste contemporane.[131] Încadrarea în curentul neoevoluţionist a multor gânditori românii care au utilizat, în maniere diferite, teoria junimistă a formelor fără fond drept cadru de interpretare a procesului social (teorie formulată de Maiorescu, dezvoltată de Eminescu şi de o lungă serie de gânditori precum Stere, Ibrăileanu, Motru, Gherea, Zeletin, Lovinescu ş.a.), are în vedere tocmai această distincţie.

> *„Teoria formelor fără fond atrage atenţia, în al doilea rând, asupra diferenţei dintre evoluţia generală (pe direcţia formelor apusene, introduse prin împrumut) şi evoluţia specifică (pe direcţia fondului, nefolosit). Între cele două se iveşte o contradicţie şi aceasta este chestiunea crucială a modernizării ţărilor întârziate."*[132]

Această distincţie se află în nucleul teoriile neoevoluţioniste americane, teorii dezvoltate după al doilea război mondial în SUA de o serie de antropologi şi sociologi, printre care Leslie White, J.H. Steward, E. Service, M. Sahlins.[133] Neoevoluţionismul renunţă la ideea unei evoluţii unice şi formulează paradigma unei evoluţii multilineare, considerând că macroevoluţia umanităţii se realizează prin intermediul diverselor evoluţii specifice al societăţilor concrete, evoluţii diferenţiate în funcţie de conjuncturi istorice, ecologice, economice şi geopolitice.

---

[128] Vol. XIII, p. 202.

[129] Vol. XI, pp. 52-53.

[130] Această teză a fost formulată de Ilie Bădescu în lucrarea sa *Sincronism european şi cultură critică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.

[131] Vezi, Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasiu, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1996, p. 144.

[132] *Ibidem*, p. 150.

[133] *Ibidem*, 132-147.

Eminescu remarca tocmai *contrastul* dintre procesele şi tendinţele din societatea românească şi cele din Apus, dintre efectele capitalismului modern la noi şi cele din societăţile occidentale. El utiliza numeroase exemple şi din alte epoci şi arii istorice (Anglia, Germania, ţările scandinave, Japonia) pentru a fundamenta ideea *diversităţii* procesului istoric, proces totdeauna dependent de o serie de condiţii particulare, pe care Eminescu le inventariază sistematic pentru cazul României. De aceea, distincţia dintre tipul de capitalism care s-a impus în spaţiul societăţilor occidentale dezvoltate şi fenomenele specifice din spaţiul românesc şi răsăritean are o relevanţă teoretică deosebită în toate analizele eminesciene. Este distincţia care-l duce la interpretări similare celor care au fost consacrate de teoriile raportului centru/periferie. Fără a utiliza aceste concepte, Eminescu îşi plasează analizele în acest cadru de interpretare.

Deşi societăţile întârziate, cum era România, făceau eforturi majore pentru a se înscrie în modelul de dezvoltare de tip occidental, ele nu reuşeau să preia decât aspectele formale (ideologice şi instituţionale) ale acestui model, aspecte care intrau în contradicţie cu fondul lor economic şi istoric, instaurându-se astfel o ruptură, un dezacord, un decalaj între componentele organismului lor social. Analizând societatea românească din timpul său, Eminescu observă că ea este împinsă, în plan economic mai ales, spre un alt tip de evoluţie, diferit de cel occidental, observă că influenţa occidentală asupra unei societăţi înapoiate nu duce automat la reproducerea pozitivă a modelului occidental în interiorul celei înapoiate. El constată că tocmai sub presiunea acestui nou raport inevitabil cu sistemul economic occidental în societatea noastră au apărut condiţii neprielnice unei dezvoltări normale, au apărut factori, agenţi şi instituţii care favorizează involuţia economică şi „patologiile" sociale. În loc să fie stimulate acele forţe şi condiţii care să ducă la diversificarea producţiei şi la creşterea în eficienţă a muncii, în societatea românească s-au înmulţit trebuinţele artificiale şi a apărut un „exces morfologic de forme", situaţii care nu duc automat la dezvoltare, ci pot bloca dezvoltarea specifică normală, producând anomalii şi maladii specifice periferiei. Evoluţia de la forme la fond „nu este garantată" ca evoluţie pozitivă, întrucât formele politice noi nu funcţionează adecvat în noul mediu social în care au fost introduse, se degradează ele însele şi pot deveni factori care „*blochează «potenţialul evoluţionar» în loc să-l stimuleze*".[134] Această conjuncţie dintre factorii interni şi externi are drept consecinţă reducerea noastră, ca ţară, la condiţia subalternă de „*salahorie agricolă*" *într-o lume industrializată*. În studiul său din 1881, intitulat *Patologia societăţii noastre*, Eminescu descrie câteva dintre efectele acestei situaţii:

> *„Dintr-un principiu tutelar, principiul egalităţii înaintea legii, s-a făcut o armă de război între clase; toate condiţiunile sociale s-au surpat şi s-au amestecat într-un fel de promiscuitate; tradiţiunile ţării s-au uitat cu totul, o clasă nouă guvernantă s-a ridicat, fără tradiţiuni şi fără autoritate, încât ţara cea mare, temeiul şi baza naţionalităţii noastre, nu-şi găseşte conştiinţa raporturilor politice cu cei care o guvernă. [...]. Un stat unde funcţiunile publice se exploatează de-o gloată de oameni care nu produc nimic, ci numai consumă resursele bugetare se condamnă singur a fi neputincios şi sterp".*[135]

Relaţiile de schimb economic dintre România şi ţările occidentale sunt mereu în defavoarea ţării noastre datorită faptului că noi suntem doar furnizori de materii prime şi o piaţă de desfacere pentru produsele industriale occidentale. În felul acesta, o politică a liberului schimb duce în mod firesc la subordonarea economică a României, la dependenţa ei economică de Apus. De aceea, Eminescu va recomanda o politică protecţionistă şi o dezvoltare treptată a industriei pentru a face faţă concurenţei în lumea modernă.

Toate fenomenele caracteristice pe care le constată în cuprinsul societăţii româneşti – existenţa formelor fără fond, forme de care profită păturile superpuse („bugetofagii"), selecţia socială negativă (promovarea „demeritului"), alterarea raporturilor fireşti de compensaţie între clasele dirigente şi „clasele pozitive" (producătoare), dezechilibrul între trebuinţe şi aptitudini, între consum şi producţie, între politic şi economic, între aparatul administrativ (central şi local) supradimensionat şi capacitatea productivă limitată a ţării (discrepanţă care „împovărează" enorm

---

[134] *Ibidem*, p. 144.

[135] M. Eminescu, *ediţia citată*, vol. XII, pp. 15-17.

tocmai ţărănimea), între excesul de forme (instituţii, organizaţii, legi etc.) şi deficitul de muncă pozitivă (cea care sub raport economic creează valoare adăugată), între „etichete“ şi realităţi, între partide şi „corelativul lor economic“ – toate acestea sunt „anomalii“, sunt rezultatul unei evoluţii structural „diferite“, *în sens negativ*, faţă de modul în care au decurs lucrurile în societăţile apusene dezvoltate. Analizând aceste probleme, Eminescu descrie, de fapt, realităţile tipice ale unei societăţi din periferia sistemului capitalist apusean, realităţi care apar ca efecte cumulate ale noilor raporturi dintre ţările dezvoltate (industrializate) şi ţările întârziate (agrare).

Spre deosebire de pericolul unei „*cotropiri politice*“ şi militare, oricând posibilă din „*nord-estul Europei*“, din partea Rusiei, Eminescu vorbeşte explicit de pericolul unei „*cotropiri economice*“ a României, pericol ce vine acum dinspre Apus. Noua strategie a subordonării nu mai este acum „militară“, ci economică şi ideocratică. Această strategie, aplicată României, are drept rezultat faptul că ne transformă într-un popor redus la „salahorie agricolă“. Iată un text edificator, în care Eminescu formulează teze geopolitice pe care le regăsim sub diverse etichete şi azi.

> *„Două serii de idei sunt chemate a agita adânc opinia publică din ţară: 1) organizarea muncii agricole; 2) crearea şi apărarea muncii industriale; amândouă de o valoare egală, chemate a asigura existenţa naţională a statului nostru în contra primejdiilor politice ce pot veni din nord-vestul Europei, a cotropirii economice ce poate veni din Apus.*
>
> *Iată idei vredince de-a agita pe români, dar vrednice şi de-a-i uni, pentru a căuta soluţiunea cea mai practică şi mai patriotică totodată. Degeaba foaia guvernamentală încearcă a ne face pe noi românii mai răi decât suntem; în fundul inimei, de câte ori e vorba de interesele ţării, ne putem uni, adesea chiar şi roşi cu albi şi albi cu roşi. [...]. Dar ceea ce am cerut era o compensaţie pentru aceste foloase; munca intelectuală, studiul serios al trebuinţelor ţării, punerea în armonie a marilor interese agricole, crearea muncii industriale. [...].*
>
> *Raporturile sunt în adâncul lor nesănătoase, între popor şi clasele dirigente s-au interpus o întreagă rasă sterilă de mijlocitori, care ruinează şi pe unii şi pe alţii, înzestrată cu toate instinctele rapace ale lipsei de patrie şi ale lipsei de tradiţii. [...].*
>
> *Această stare dinlăuntru nu poate ţinea înainte, căci afară de neajunsul ei în sine, mai cuprinde mari primejdii politice.*
>
> *Prin ea se agravează primejdiile de dinafară, care rămân necontenit atârnate asupră-ne. Să nu vorbim de curentul de cotropire politică din partea slavilor, de care suntem împresuraţi din toate părţile; acesta e cunoscut îndeajuns şi viu în conştiinţa oricui. Un altul, de cotropire economică, vine dinspre Apus, de care putem vorbi mai liberi, pentru că el nu ne poate strivi decât numai cu complicitatea ignoranţei şi a inepţiei noastre, pe când, întâmpinându-l cu puteri organizate, el ar fi mai mult binefăcător decât stricăcios. Acest curent cată să-l caracterizăm asemenea, căci, dacă cel dintâi devine periculos din cauza slăbiciunei noastre, al doilea contribuie a ne slăbi şi mai mult şi a face din poporul nostru un popor inept, incapabil decât de salahorie agricolă.*
>
> *Nu mai e azi îndoială asupra ţintei a o seamă de politicieni germani de a preface Orientul într-un teren de colonizare şi a abate spre el superfluenţa de populaţiune care merge azi să alimenteze puterea de producere a Statelor Unite. [...].*
>
> *Înghesuiţi între două influenţe egal de puternice şi egal de primejdioase, reazemul nostru nu poate fi decât în ţară, în întărirea ei, în dezvoltarea aptitudinilor ei“.*[136]

Este de-a dreptul straniu faptul că numeroşi analişti ai gândirii eminesciene au încadrat teoriile sale în categoria doctrinelor „agrariene“ şi „anti-industrialiste“, pe câtă vreme în textele sale programatice Eminescu susţinea că numai depăşirea condiţiei de ţară agrară ne oferă o şansă pentru a ieşi din situaţia economică subordonată şi periferială. După opinia lui Eminescu, *dezvoltarea unei industrii naţionale, prin măsuri protecţioniste, este singura strategie prin care România poate ţine piept capitalului străin.* Comparaţiile sale permanente între agricultură şi industrie, între munca agrară şi cea industrială, între mecanismele şi circuitele economice diferite ale lor, între nivelurile lor diferite de productivitate (pentru care apelează şi la date statistice elocvente), ne arată clar că

[136] Vol. XIII, pp. 34-35.

Eminescu era lămurit cu privire la superioritatea economică a industriei faţă de agricultură în epoca modernă. Iată ce spune Eminescu în această privinţă:

„Axiomul cum că am fi o ţară esclusiv agricolă şi condamnată de a rămânea agricolă s-a învechit în vederea tuturor. Nu e nimenea în ţară – afară doar de dl. Boerescu şi de câţiva liber-schimbişti plătiţi cu lefi din buget ca să înveţe pe popor cum să se ruineze la sigur – care să nu se fi convins că importanţa producţiunii industriale nu consistă în scumpetea sau ieftinătatea articolelor, ci în partea ei educativă. Un popor se creşte prin industrie proprie. Toate calităţile lui, toate predispoziţiile de gust, de arte, toate resorturile lui intelectuale şi morale se pun în mişcare prin munca industrială; el îşi deprinde mâinile la o sumă de lucrări ce pân-atunci i-erau necunoscute şi toate deprinderile acestea sunt aptitudini nouă, talente nouă, activităţi nouă, a căror sumă constituie puterea colectivă a poporului.

Liberul schimb absolut e atât de periculos pentru calităţile unui popor, le tâmpeşte atât de mult pe toate încât genialul List poate spune cu drept cuvânt: cel mai mare rău ce ne-ar putea face duşmanul e ca să ne dea marfa lui nu ieftin, ci gratis. Toate puterile şi toate instinctele naţionale ar amorţi şi ar degenera; o naţie de matufi pe care cineva ar răsturna-o c-o lovitură de picior. În dar de ne-ar da toate bunurile, acest dar ar fi ca peşcheşul frânghiei de mătasă pe care Sultanul îl trimitea demnitarilor Porţii de cari voia să se cureţe“.[137]

Aşadar, tocmai industrializarea este direcţia de evoluţie pe care Eminescu o recomandă României atunci când arată că în noile raporturi comerciale o ţară ce se limitează la producţia sa agricolă „*pierde*“ sistematic. Dar industria naţională nu se poate construi decât printr-o politică comercială protecţionistă, principiu pe care Eminescu îl va repeta ani de zile, principiu susţinut chiar de un lider al mişcării liberale din acea vreme, de economistul Petre P. Aurelian. Eminescu nu este deloc adeptul teoriilor agrariene, după care România ar fi trebuit să rămânem „naţie agricolă“, *subliniind mereu superioritatea ţărilor industrializate faţă de cele agricole*:

„O naţie care produce grâu poate trăi foarte bine, nu zicem ba, dar niciodată nu va putea să-şi îngăduie luxul naţiilor industriale înaintate. Neaparat că nu trebuie să rămânem popor agricol, ci trebuie să devenim şi noi naţie industrială, măcar pentru trebuinţele noastre“.[138]

Constatând că închegarea unei clase de mijloc – bresle, corporaţii, atreprenori, negustori etc. – a fost torpilată de concurenţa capitalului străin, Eminescu se întreabă:

„De vom întreba ce s-au făcut acele mii de braţe care mişcau acum 25 de ani într-un mod folositor şi onorabil pentru ele şi pentru ţară, şcoala de la Manchester ne va răspunde că a avut loc o deplasare a muncii, că ele se ocupă azi cu altceva. Cu altceva? Cu nimic nu se ocupă, căci orice-ar produce veştejeşte sub suflarea concurenţei străine. Trebuinţele noastre au devenit altele, tot ce poporul şi clasele superioare poartă pe ele e introdus din străinătate, suntem reduşi la munca agricolă, la salahorie de câmp“.[139]

Progresul social ca sinteză

Adept al evoluţiei istorice, Eminescu subliniază mereu cât de importantă este „continuitatea în dezvoltare“, pentru a nu provoca rupturi istorice, fracturi şi sincope tragice, pentru că progresul este acumulare de rezultate pozitive. Eminescu priveşte progresul social ca o sinteză între tradiţie şi inovaţie, între conservare şi înnoire. Adept al concepţiei istoricist-organiciste, el va milita pentru o evoluţie lentă, treptată, modernizarea fiind un rezultat al schimbării fondului în cuprinsul unor forme care trebuie să aibă continuitate. Pentru Eminescu, modelul unei astfel de evoluţii era Anglia. Textele sale sunt elocvente.

---

[137] Vol. XIII, p. 110.
[138] *Opere*, vol. X, p. 21.
[139] *Opere*, vol. XII, p. 178.

„Cine zice «progres» nu-l poate admite decât cu legile lui naturale, cu continuitatea lui treptată. A îmbătrâni în mod artificial pe un copil, a răsădi plante fără rădăcină pentru a avea grădina gata în două ceasuri, nu e progres, ci devastare...Adevăratul progres nu se poate opera decât conservând pe de o parte, adăugând pe de alta; o vie legătură între prezent şi viitor, nu însă o serie de sărituri fără orânduială“.[140]

„Mediul social şi economic în care un popor trăieşte nu trebuie schimbat peste noapte, ci încet, pentru ca oamenii să aibă timpul necesar să se adapteze condiţiunilor nouă. Dacă reforme şi schimbări vin peste noapte ca la noi, cu aruncarea în apă a oricărei tradiţii, se ajunge unde am ajuns noi. Calităţile din trecut devin insuficiente pentru a susţine exigenţele prezentului, bilanţul puterilor risipite întrece pururea pe al celor puse în loc“.[141]

„Cine-şi închipuieşte a progresa prin salturi, nu face alta decât a da înapoi.“

„Nici pentru ţara noastră n-am gândit vreodată de a propune un sistem care să învieze veacul al XVII-lea, epoca lui Matei Basarab. Cu toate acestea, oricine va voi să definească marele mister al existenţei va vedea că el consistă în împrospătarea continuă a fondului şi păstrarea formelor. Forme vechi, dar spirit pururi nouă. Astfel, vedem că Anglia, care stă în toate în fruntea civilizaţiei, păstrează şi astăzi formele sale istorice, pururea împrospătate de spiritul modern, de munca modernă“.[142]

De aceea, spre deosebire de alte state occidentale care „se cutremură“ de mişcările sociale ale epocii, Anglia, fixată în tradiţiile sale, rezistă la convulsiile epocii, chiar dacă acolo sunt „organele Internaţionalei roşii, trăieşte Marx, generalisimul partidului“. În trecerea spre modernitate, societatea românească a fost abătută de la calea ei normală, consideră Eminescu, iar toate anomaliile pe care le descrie sunt sintetizate în ceea ce numeşte stadiul de „*semibarbarie*“, „*o stare de degradare, de regres“, „coruperea unui popor primitiv prin viciile unei civilizaţii străine*“. Societatea nu se poate schimba prin voinţa liberă a membrilor ei, ci numai respectând „legile“ ei naturale. Răspunzând unor acuze care îl plasau încă de atunci în sfera „reacţiunii“, Eminescu îşi va explica atitudinea.

„Nu suntem noi aceia care să ne jucăm de-a reacţiunea, să ne bazăm în argumentarea noastră pe dogmele dreptului divin, pe ficţiuni istorice, pe umbra cugetată a unor stări de lucruri anterioare. Fii ai secolului al nouăsprezecelea, nu ne simţim îndreptăţiţi în cercetările noastre decât de două lucruri: a cita fapte exacte şi a le da o formulă generală“.[143]

Naţional şi universal în cultură

Personalitate de sinteză a culturii române moderne, Eminescu avea o concepţie modernă, „la nivelul timpului său“, cum spune Maiorescu, asupra raportului dintre naţional şi universal. În ceea ce priveşte literatura, el considera că, dincolo de influenţele fireşti pe care le suferă, literatura este o expresie a spiritului unui popor, dar şi o componentă majoră a spiritului acelui popor, a culturii naţionale. Caracterul naţional al culturii române este dat în primul rând de unitatea limbii noastre, întrucât limba este „*măsurariul civilizaţiei unui popor*“, un indicator al unităţii naţionale a românilor, afirmând că „*o unitate atât de pronunţată a limbii dovedeşte o unitate de origine etnică*“.

În timpurile moderne, naţionalitatea nu mai este asociată cu religia, ci în principal cu limba şi cu patrimoniul cultural. Observaţiile lui Eminescu despre limbă sunt extrem de pătrunzătoare: „*Limba noastră nu este nouă, ci din contră veche şi staţionară*“. „*Nu noi suntem stăpânii limbii, ci limba e stăpâna noastră*“ – afirmaţie ce intră în rezonanţă cu unele teorii contemporane. Civilizaţia

[140] *Opere*, vol. XI, pp. 17-18.
[141] *Opere*, vol. XIII, p. 201.
[142] *Opere*, vol. XII, p. p.159-160.
[143] *Opere*, vol. XII, p. 179.

adevărată izvorăşte întotdeauna din „rădăcini proprii“, nu din imitaţia mecanică a unor elemente străine. Cultura este un element constitutiv al progresului, o dimensiune care însoţeşte şi amplifică dimensiunea materială, civilizatorie a societăţii.

„E matematic sigur cu toate acestea că tot ce se face, fără o dezvoltare paralelă a culturii, în zadar se face, că orice progres real se operează nu în afară, ci înlăuntrul oamenilor“.[144]

„Niciodată fraza culturii nu este echivalentă cu munca reală a inteligenţei, niciodată fraza libertăţii ne e echivalentă cu libertatea adevărată“.

„Nu există nici libertate, nici cultură, fără muncă. Cine crede că prin profesarea unei serii de fraze a înlocuit munca, deci libertatea şi cultura, acela se prenumeră fără s-o ştie între paraziţii societăţii omeneşti, între aceia care trăiesc pe pământ spre blestemul, ruina şi demoralizarea poporului lor“.[145]

Autoafirmarea istorică a naţiunii este, în fond, un proces cultural, în aceeaşi măsură în care este unul economic şi social-politic. Cultura este concomitent o expresie a naţiunii şi un factor constitutiv al existenţei sale istorice. Valorile culturale exprimă un cadru social, dar se integrează în substanţa vieţii practice a comunităţilor naţionale, unde alcătuiesc strategii de asimilare a realului şi de ordonare a experienţei.

Identitatea naţională este un fenomen complex de acumulare istorică, fapt care l-a făcut pe Eminescu să afirme că autodeterminarea politică a naţiunii române şi dobândirea independenţei de stat sunt rezultatul cumulativ al veacurilor de existenţă specifică, **„suma vieţii noastre istorice“**. Pe trunchiul unei tradiţii istorice active s-a operat unificarea economică, teritorială şi politică, sudarea mentalităţilor şi a vieţii spirituale, formarea interesului naţional şi a voinţei de a-l înfăptui, consolidarea fizionomiei morale şi spirituale a naţiunii.

Eminescu avea o reprezentare complexă asupra dimensiunii axiologice a relaţiei dintre unitate şi diversitate în cultură. El a criticat afişarea exterioară, ostentativă şi demagogică a unui specific redus adesea la elemente etnografice sau la conţinuturi brute, netransfigurate, la formule declarative, fără acoperire valorică în substanţa operei. Relaţia dintre naţional şi universal este mijlocită la Eminescu de criterii axiologice formulate în mod explicit. Rezumând concepţia lui Maiorescu despre aceeaşi problemă – în formula: „*naţionalitatea în marginile adevărului*“ (am putea traduce: în marginile valorii) –, Eminescu identifica şi condiţiona specificitatea de însemnele valorice autentice (în funcţie de domeniile structurale ale culturii):

„Ceea ce-i neadevărat nu devine adevărat prin împrejurarea că-i naţional; ceea ce-i urât nu devine frumos prin aceea că-i naţional: ceea ce-i rău nu devine bun prin aceea că-i naţional“.[146]

Culturile intră într-o dependenţă mutuală, iar împrumuturile şi schimbul de idei, valori şi stiluri sunt procese fireşti în epoca modernă. Eminescu apreciază că universalul şi specificul nu se opun, ci se întrepătrund în favoarea creaţiei autentice. Fiecare cultură exprimă o anumită viziune originală asupra condiţiei umane, iar analogia cu spectrul solar este adeseori folosită de poet pentru a sugera că discontinuităţile dintre culturi se integrează în continuum-ul macroculturii. Eminescu a socotit că metafora unităţii şi a diversităţii poate deveni mai convingătoare dacă asemănăm umanitatea cu „*o prismă cu mii de culori, un curcubeu cu mii de nuanţe“:*

„Naţiunile nu sunt decât nuanţele prismatice ale Omenirii şi deosebirea dintre ele e atât de naturală, atât de explicabilă cum putem explica din împrejurări asemenea diferenţa dintre individ şi individ“.[147]

---

[144] *Ibidem*.
[145] *Opere*, vol. XI, pp. 18-19.
[146] M.Eminescu, *Despre cultură şi artă,* Iaşi, Editura Junimea, 1970, pp..92-93.
[147] M. Eminescu, *Geniu pustiu,* în *Opere*, vol.VII, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1977, p.180.

Eminescu – jurnalist complet

Datorită eforturilor conjugate ale lui Perpessicius, Al. Oprea, Dumitru Vatamaniuc, Petru Creția ş.a., Academia Română, întemeiată în anul în care debuta Eminescu, a reuşit să finalizeze, în urmă cu un deceniu, proiectul editorial de restituire integrală a scrisului eminescian (cu excepția manuscriselor). Având în față imaginea completă a geniului său, desfăşurată precum o hartă a creației sale, generația actuală va fi în măsură să reconstituie ecuația „fenomenului Eminescu“ în toate datele ei semnificative. De peste un veac, moştenirea spirituală a „poetului nepereche“ este investigată din multiple unghiuri de analiză, iar strălucirea personalității sale creatoare sporeşte în intensitate, dobândind înțelesuri, adâncimi şi reliefuri nebănuite, odată cu restituirea celui mai controversat teritoriu al scrisului eminescian: gândirea social-politică exprimată prin intermediul activității jurnalistice.

Descinderea editorilor în acest teritoriu, la începutul secolului XX, a dat multora un sentiment similar cu cel încercat de exploratorii unui continent necunoscut. La începutul secolului, când au apărut primele culegeri din articolele eminesciene, Iorga, intuind semnificația faptului, afirma că, în conştiința românească, se înalță imaginea unui „*nou Eminescu*“. Iar Perpessicius, întemeietorul ediției integrale, compara „expediția“ cercetătorilor în Atlantida manuscriselor şi a publicisticii eminesciene cu cea a egiptologilor în Valea Regilor. Reluând „zidul părăsit şi neisprăvit“, pentru a cărui înălțare Perpessicius şi apoi Al. Oprea au girat cu propria lor ființă, un grup de cercetători şi editori de la Muzeul Literaturii Române au desăvârşit proiectul ediției integrale. Este o biruință culturală ce trebuie consacrată cu superlativul actelor decisive în ordinea conştiinței naționale. Editându-se publicistica poetului, avem privilegiu de a putea aşeza în orizontul unei judecăți lucide sensul autentic al unei creații care de o sută de ani este activă în chiar miezul organic al spiritualității române.

În intervalul în care a condus, ca redactor-şef, cotidianul *Timpul* – din februarie 1880 până în decembrie 1881 – Eminescu dă proba unui adevărat tur de forță, impunându-se ca unul dintre cei mai mari ziarişti ai vremii. Sunt anii hotărâtori atât pentru creația sa literară (apar acum celebrele „Scrisori“), cât şi pentru cristalizarea teoretică a doctrinei sale sociologice.

Eminescu ni se înfățişează ca un *jurnalist complet*, prezent în toate fazele de elaborare a ziarului, competent în sensul modern al termenului, având în stăpânire un vast orizont cultural care i-a permis să se exprime în formele cele mai diverse ale publicisticii. Dublat de o conştiință profesională şi morală pe măsura înzestrării sale artistice, el nu a privit niciodată jurnalistica drept un accident al vieții sale, ci a învestit-o cu o funcție sacerdotală. De o sinceritate totală față de cititori, Eminescu se identifica ființial cu ideile pe care le susținea, fidelitatea față de fapte şi respectul față de cuvântul scris fiind cele dintâi exigențe care-i orientau activitatea jurnalistică. Vorbind mereu în numele „claselor pozitive“, producătoare, convins că „munca este legea civilizației moderne“, Eminescu ilustrează ca nimeni altul ideea intelectualului care-şi asumă destinul neamului, care se identifică până la incandescență cu suferințele şi aspirațiile lui.

Ceea ce impresionează într-un mod hotărât spiritul cititorului de azi este *radiografia aproape completă a societății româneşti de acum o sută de ani*, aşa cum este ea codificată în țesătura expresivă a publicisticii eminesciene. Două probleme nevralgice devin „principii“ ale jurnalisticii sale: problema țărănească şi consolidarea economică a independenței naționale. În registrul atât de bogat al acestor teme, Eminescu îşi va orienta toate acțiunile sale publicistice. Şi gama acestora este de o diversitate uimitoare. Eminescu elaborează la *Timpul* editoriale de orientare politică, foiletoane în care comentează fapte cotidiene, studii cu un apăsat caracter teoretic, de factură economică, ştiințifică, istorică şi sociologică, scrie cronici literare şi dramatice, semnalează în note restrânse manifestări, evenimente culturale şi politice, comentează avizat balanța comercială a țării, bugetul şi politica financiară, se angajează în discuția publică a unui proiect de reformă a învățământului întocmit de Vasile Conta, informează asupra dezbaterilor din parlament, se exprimă competent față de unele proiecte de legi, traduce din presa străină comentarii referitoare la situația de atunci a României, denunță critic tendința capitalismului apusean de a transforma România într-

o colonie economică. Eminescu este prezent în cele mai fierbinți confruntări culturale şi politice ale momentului. În toate aceste ipostaze, Eminescu ne apare ca un seismograf al realităților sociale. Pagina sa, înnobilată de lacrima geniului, cutremurată de fiorul unei mânii sublime pe care i-o declanşa spectacolul politicianismului din epocă, rămâne şi azi o oglindă a convingerii sale statornice în destinul poporului român.

Eminescu este cel care a consacrat la noi jurnalistica de idei. În epocă, alături îi stă doar Hasdeu, ziarist prodigios şi militant, precursor care folosea articolul de ziar pentru a-şi face cunoscute teoriile sale lingvistice şi istorice, după cum vor proceda, în alte timpuri, Iorga, Nae Ionescu sau Mircea Eliade, pentru care publicistica va deveni o formă de acțiune spirituală asupra spiritului public, o modalitate eficientă de a impune un sistem de gândire, o direcție culturală, un mod de interpretare a lumii şi a istoriei. Orice fapt cotidian era integrat de Eminescu în rețeaua unor idei generale, dobândind astfel semnificații care pornesc din teoremele sale sociologice. Unda unei sensibilități ulcerate de scăderile momentului se exprimă în tonul de o gravitate biblică a unor texte ale sale şi străbate la suprafața textului în expresii de o forță inegalabilă. Eminescu îşi are locul său unic în antologia jurnalisticii româneşti.

Semnificația gândirii lui Eminescu

Analizând o societate în tranziție, intrată în orbita capitalismului apusean, Eminescu a descifrat faptul esențial că prin intrarea României în rețeaua interdependențelor moderne, inevitabile, ea este împinsă spre o poziție periferială sub raport economic. Eminescu descoperă în „paradoxurile" societății româneşti rezultatul unei evoluții anormale, o serie de procese negative, pe care le explică prin analize istorice şi sociologice, descoperind în noile raporturi geopolitice în care am intrat o relație camuflată de exploatare economică a țării noastre de către capitalul apusean, atâta vreme cât vom rămâne o „țară agricolă". El a explicat în mod elocvent, prin exemple, dar şi la nivel teoretic, faptul că o țară agricolă, cu producția ei „uniformă", cu o slabă „valoare adăugată", este obligată de logica vieții economice să intre în relații de schimb cu țările industrializate, iar în această relație „*nația agricolă totdeauna pierde*".[148] El a conştientizat şi a denunțat critic acest proces de subordonare economică, pericol care ne reducea la statutul de piață de desfacere a produselor străine şi de sursă de materii prime. *Acesta este fenomenul istoric de referință la care exegeții contemporani raportează teoriile sociologice ale lui Eminescu.*

Interpretat adesea printr-o grilă politică liberală, apreciat drept un „paseist", „nostalgic al unor vremuri depăşite", care face o „critică romantică a capitalismului" sau ca fiind exponentul cel mai caracteristic al „reacțiunii" (E. Lovinescu), Eminescu se dezvăluie însă ca „un sociolog în toată puterea cuvântului", pentru specialiştii de azi în sociologie. Noile interpretări ale concepției sale, datorate în principal sociologilor Ilie Bădescu[149] şi Ion Ungureanu[150], dar şi altora, pun într-o altă lumină semnificația teoriilor eminesciene cu privire la păturile superpuse şi la compensația socială. Ion Ungureanu apreciază că Eminescu este „sociolog în toată puterea cuvântului", iar concepția sa are ca bază „*o teorie sociologică originală*", elaborată prin analiza realității sociale din vremea sa şi prin analiza istorică a societății româneşti, teorie ce a părut unor exegeți doar „ideologie" conservatoare.

> *„Privită însă în contextul european al vremii, ea este o teorie vizionară. Originalitatea sociologiei lui Eminescu constă în identificarea şi explicarea mecanismelor supradeterminării economice a societății prin intermediul unei structuri politice constituite artificial şi impusă din exterior, prin forță armată, inițial, şi apoi prin forța capitalului internațional. Sociologia lui reprezintă, din acest punct de vedere, o decodificare şi o*

[148] *Opere*, vol. X, p. 31.

[149] Ilie Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1984; *Sociologia eminesciană*, Galați, Editura Porto-Franco, 1994.

[150] Ion Ungureanu, *Idealuri sociale şi realități naționale*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988.

desvrăjire în sens weberian a tipului de raționalitate instituit prin atragerea în circuitul economic capitalist a unei societăți cu o economie slab dezvoltată, cu structuri sociale caracterizate prin iraționalitate, care blochează astfel, în cele din urmă, autoreproducerea structurilor istorice naționale, amenințând ființa națională însăşi a popoarelor".[151]

Analizând cu pătrundere realitățile sociale din vremea sa, Eminescu a elaborat una dintre cele mai profunde teorii sociologice asupra tranziției spre modernitate. Înainte de-a o îngropa sub etichete ideologice, cum s-a mai întâmplat, avem obligația de-a o cunoaşte în litera şi spiritul ei. În textele eminesciene sunt formulate sfidările şi dilemele evoluției moderne a României. Departe de a fi o doctrină a „restaurației", sociologia eminesciană s-a constituit, consideră Ilie Bădescu, ca opoziție la tendința de periferializare, cu toate consecințele sale istorice. Deci nu e vorba de o opoziție la tendința de modernizare, ci la o formulă negativă de modernizare. Bădescu descoperă în substratul economic de la noi tendințele antinomice ale capitalismului (una orientată spre autocentrare, iar a doua, predominantă, spre periferializare sau, după o expresie consacrată, spre „dezvoltarea subdezvoltării").

Teoria sociologică a lui Eminescu, afirmă Ilie Bădescu, priveşte consecințele negative ale capitalismului parazitar în aria românească şi prin tezele sale inaugurează o „sociologie a imperiului" şi o „sociologie a periferiei", ca replică la sociologiile dominante ale metropolei apusene.[152] În miezul concepției lui Eminescu se află teoria „*compensației muncii*" – care este apreciată de Bădescu drept „*o alternativă la ideologia burghezo-liberală a egalitarismului indivizilor şi claselor*"[153] – teorie care integrează atât teoria păturii superpuse, cât şi teoria „statului demagogic" şi a selecției sociale negative. Aceste teorii au devenit un element structural al conştiinței de sine critice a națiunii române în momentul istoric respectiv.

Din această perspectivă se relevă sensul autentic al gândirii lui Eminescu, caracterul economic şi sociologic al analizelor întreprinse de el, originalitatea teoretică a demersului său şi profunzimea observațiilor pe care le-a făcut asupra realităților naționale. Având mereu în față tabloul anomaliilor sociale şi imperativul istoric al consolidării economice a independenței, principiul muncii productive ca fundament al civilizației, Eminescu a denunțat, ca nimeni altul în epocă, efectele capitalismului periferial în aria românească. Cu forța sa unică de pătrundere în semnificația unor procese caracteristice ale societății româneşti de atunci, el analiza efectele negative ale suprastructurilor parazitare, conduitele prădalnice ale păturilor superpuse, pături eterogene şi devenite „clientelare", politicianismul şi selecția socială negativă.

În toate aceste analize, în care nu era condus de prejudecăți rasiste sau antisemite, Eminescu nu ieşea „*din pozițiile sale economice*", după cum a demonstrat şi G. Călinescu. De asemenea, acuzația după care viziunea lui Eminescu ar fi romantic-paseisă, atât de des auzită, este lipsită de temei. O citire atentă a textelor sale lămureşte definitiv chestiunea. Evocând epoci glorioase din trecutul nostru, Eminescu indica simbolic modelul unei societăți organice, o societate capabilă să desfăşoare o istorie de linie majoră, căuta, adică, un punct de sprijin paradigmatic pentru acțiunea sa critică, dar nu propunea nicidecum restaurarea în fapt a unor stări revolute.

Pusă în corelații substanțiale cu fenomenele sociale care au prilejuit-o şi cu spațiul istoric în care şi-a exercitat funcția activă, modelatoare, gândirea eminesciană dobândeşte o semnificație nouă, surprinzătoare pentru unii, dar profund coerentă şi departe de etichetele deformatoare care i-au fost ataşate timp de un secol. Eminescu este personalitatea rezumativă a culturii critice, el a surprins fenomenul de periferializare economică a României, a caracterizat cu pătrundere mecanismele sale şi a formulat în datele ei esențiale o matrice problematică ale cărei orizonturi se răsfrâng până în zilele noastre.

Această cultură critică a creat un cadru mental de protecție pentru dezvoltarea autocentrată şi a sprijinit actele decisive ale poporului în soluționarea unor sarcini istorice. Ideile culturii critice au avut un efect social considerabil asupra spiritului public şi asupra clasei politice, dovadă este faptul că ele au fost asimilate treptat chiar de partidul liberal, unde erau împărtăşite şi de Petre S. Aurelian

---

151 Ion Ungureanu, *op. cit.*, p. 102.

152 Vezi, Ilie Bădescu, *Sociologia eminesciană*, pp.103-114.

153 *Ibidem*, p. 124.

şi alţii. Astfel, liberalii au adoptat doctrina „prin noi înşine", ceea ce însemna protecţionism vamal pentru a încuraja şi sprijinii dezvoltarea industriei naţionale şi întărirea capitalului autohton pentru a putea face faţă concurenţei cu cel străin.

Desigur, în aliajul complex al culturii critice au intrat, în proporţii variabile de la un autor la altul, şi teme, idei, poziţii care au consonanţă cu unele doctrine conservatoare. Această cultură are evident limite istorice. Dar a scoate în relief aceste elemente subsidiare în mod exclusiv, aşa cum s-a procedat uneori, înseamnă a judeca respectiva cultură critică doar prin punctele de minimă rezistenţă şi a estompa ideea ei dominantă: consolidarea economică şi culturală a unităţii şi independenţei politice a poporului român. Trebuie să reţinem că, treptat, mediul liberal de la noi a asimilat multe din teoremele „culturii critice", partidul Brătienilor adoptând formula „prin noi înşine", ceea ce semnifica, în condiţiile epocii, în prima parte a secolului XX, o conştientizare a necesităţii de a dezvolta şi proteja capitalul autohton ca factor de dezvoltare internă şi strategie de rezistenţă faţă de concurenţa cu cel extern.

Actualitatea ideilor eminesciene. După cum vedem, temele gândirii eminesciene sunt de o actualitate surprinzătoare. Similitudinile dintre contradicţiile epocii sale şi fenomenele sociale de azi sunt revelatoare. Şi atunci România ieşea de sub tutela unui imperiu oriental şi se îndrepta spre Europa occidentală. Trecea printr-o perioadă de interregn, cu organisme hibride, printr-o „*epocă a formelor goale*", cu structuri amestecate şi reforme promovate de sus în jos, fatal neorganice, care erau sursa unor anomalii pe care Eminescu le-a surprins în cele mai expresive formule şi concepte. Suma capacităţilor productive s-a redus, intermediarii s-au multiplicat, necesităţile de consum s-au amplificat, iar balanţa eficienţei este negativă.

Tranziţia actuală are, cu nuanţările de rigoare, aceeaşi tensiune caracteristică. Chiar discuţiile teoretice de specialitate (corelaţia democraţie/economie de piaţă, ţara legală/ţara reală, terapie de şoc/tranziţie graduală) reiau o serie de probleme fixate de terminologia eminesciană. În ceea ce priveşte relaţia dintre democraţie şi economie de piaţă, ea a fost mult discutată în ultimul timp, pentru a stabili care din aceste realităţi, dincolo de sudura lor funcţională, are rol modelator şi cauzal. Ei bine, iată teorema eminesciană: „*De când e lumea nu s-a văzut ca un popor să stea politiceşte sus iar economiceşte jos; amândouă ordinele de lucruri stau într-o legătură strânsă: civilizaţia economică e muma celei politice*".

Ecuaţia politic/economic e şi azi cheia tranziţiei. Din suprapunerea celor două exigenţe, adesea contradictorii, derivă o serie de anomalii, confuzii, blocaje etc. pe care le trăim azi. Maladiile tranziţiei de acum un secol, descrise de Eminescu, îşi găsesc analogii şocante în noile realităţi. Suntem în faţa unei provocări istorice de neocolit: *trebuie să introducem concomitent sistemul democratic şi economia de piaţă*. Una dintre problemele de fond ale României este că ea şi-a schimbat radical sistemul politic fără a obţine efecte corespunzătoare în plan economic. Sistemul democratic, odată instaurat, nu a produs performanţele aşteptate în planul vieţii economice.

V
Evoluția vieții culturale în secolul al XIX-lea (instituții, curente, personalități). Orientări în gândirea socială şi filosofică (evoluționism, pozitivism, conservatorism, liberalism). Concepția filosofică a lui Vasile Conta

1. Evoluția fenomenului artistic în secolul XIX: instituții, curente, personalități

Prima jumătate a secolului al XIX-lea poate fi caracterizată ca *o epocă a întemeietorilor şi a organizatorilor de instituții culturale moderne*. Este perioada în care societatea şi cultura românească asimilează intens modele şi idei din patrimoniul modern, se fac traduceri din literaturile occidentale, se întemeiază instituțiile de presă, se multiplică rapid publicațiile ştiințifice şi tipografiile, iau naştere sau se dezvoltă instituțiile de învățământ artistic, apar organizații şi asociații culturale, teatrale, muzicale şi de arte plastice. Este perioada în care literatura face un salt calitativ spre forme moderne de expresie (în poezie, nuvelă, roman, dramaturgie), îşi extinde aria tematică, registrul stilistic şi limbajul, alimentându-se concomitent din tradiția folclorică şi din influența exercitată de modelele literare occidentale.

Literatura şi presa

În 1829, cei doi întemeietori, Asachi şi Heliade Rădulescu scot la Iaşi şi Bucureşti primele periodice româneşti, *Albina românească* şi, respectiv, *Curierul românesc*. În 1837, cele două gazete scot câte un supliment literar, *Alăuta românească* şi, respectiv, *Curierul de ambele sexe.*

După începuturile poeziei, reprezentate de poeții Văcăreşti (Ienăchiță, Alecu şi Nicolae), care valorifică sugestii din lirica populară şi din cântecul de lume, de Iancu Văcărescu, poet mai elaborat şi mai savant, de Costache Conachi, poet al amorului, şi de Budai-Deleanu (cu epopeea sa rămasă necunoscută trei sferturi de veac), toți „clasici întârziați", cum îi numeşte Călinescu, în contextul mişcării romantice, de redescoperire a trecutului, Vasile Cârlova publică în 1830 poeziile *Ruinurile Târgoviştei* şi *Marşul oştirii române*, urmat de Grigore Alexandrescu, spirit în care se întâlnesc influențe neoclasice şi accente romantice, cu volumul său din 1832, în care figurează *Umbra lui Mircea la Cozia*. Are loc o schimbare a limbajului literar, o intensificare a asimilării stilurilor europene, diversificarea temelor şi a genurilor abordate, o profesionalizare a scrisului, ca şi o instituționalizare a vieții artistice.

Prin opera de mare amplitudine a lui Heliade Rădulescu, poezia capătă elanuri romantice, metafizice şi cosmogonice, sub influența lui Lamartine şi Victor Hugo, iar capodopera sa, *Zburătorul*, rămâne o mărturie a unei sensibilități poetice de mare rafinament.

În 1847, Anton Pann publică la Bucureşti faimoasa lui lucrare *Proverburi sau Povestea vorbei*, operă de interferență între folclor şi literatură cultă, cu ingrediente masive de proverbe şi zicători, cu finalități didactice şi etice, dar de mare forță expresivă şi tehnică a versificației. Calități care se

etalează şi în lucrarea *Spitalul amorului*.

Un scriitor viguros, modern în expresie şi romantic în atitudini, este Costache Negruzzi (1808-1868), creator al nuvelei istorice la noi, autorul capodoperei *Alexandru Lăpuşneanu,* un expresiv tablou de epocă, făcut din profunde observații psihologice şi sociologice, cu personaje bine conturate. Odată cu Dimitrie Bolintineanu, C. Negruzzi, Cezar Boliac, Alecu Russo şi Vasile Alecsandri, toți afirmați la mijlocul secolului al XIX-lea, cu importante contribuții în fixarea şi rafinarea limbii literare, literatura română face un salt spectaculos spre modernitate, prin deschidere tematică, varietate stilistică şi conştiință estetică profesionalizată. Aceşti scriitori, dar şi alții, se preocupă cu pasiune de folclor şi cultură populară (inițiază culegerile sistematice de folclor – *Poezii poporale*, culegere întocmită de V. Alecsandri în 1852), tendință care le va orienta activitatea, pregătind astfel marea epocă a clasicilor, din a doua jumătate a secolului.

Scriitori de factură modernă ai fazei de tranziție spre modernitate, dar şi deschizători de drumuri sunt Nicolae Filomon (1819-1865), cu romanul său de referință, *Ciocoii vechi şi noi*, G. Baronzi, B.P. Hasdeu, cu nuvelistica şi publicistica sa (de opera sa istorică ne vom ocupa separat) şi Alexandru Odobescu (1834-1895), autor şi el de nuvele istorice, *Doamna Chiajna* şi *Mihnea-vodă cel Rău,* de scrieri istorice şi eseuri de mare rafinament (*Pseudo-kinegheticos*), de lucrări ştiințifice (*Tezaurul de la Pietroasa*).

Să menționăm şi pe Ion Ghica (1816-1897), economist de pătrunzătoare analiză, prozator cu un registru bogat, creator de tipuri umane, calități vizibile şi în vasta sa corespondență cu oamenii timpului. Ion Codru Drăguşanu (1818-1884), „spirit aventuros“, zice Călinescu, autor al unui jurnal de călătorie prin țările europene, *Peregrinul transilvan*, este un scriitor înzestrat cu simț de observație socială, dar cu un limbaj latinizant. Alți scriitori ce întregesc galeria acestei epocii atât de colorate şi contradictorii prin amestecul de stiluri şi ideologii sunt Ioan Catină, autorul *Marşului revoluționar* de la 1848, Andrei Mureşanu, creatorul imnului *Un răsunet*, devenit *Deşteaptă-te, române*, Costache Negri, C.D.Aricescu, istoric al mişcărilor de la 1821 şi 1848, Gr. Lăcusteanu, memorialist al epocii.

Presa va susține inițiativele literare şi dramatice, va contribui la formarea unei conştiințe artistice moderne. În 1838, George Barițiu înființează la Braşov *Gazeta de Transilvania* (care a apărut neîntrerupt până în 1946), având şi ea un supliment literar *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, publicații care au avut un mare rol în viața spirituală şi în susținerea mişcării naționale. Publicația literară cu cel mai amplu ecou în epocă a fost *Dacia literară*, apărută în 1840, sub conducerea lui Kogălniceanu, care a imprimat ideilor susținute un aspect de program cultural, elaborat sub deviza originalității naționale a literaturii, dar şi sub cea a unității spirituale a românilor, angajându-se să publice „*producții româneşti, fie din oricare parte a Daciei, numai să fie bune*“, țelul fiind acela ca „*românii să aibă o limbă şi o literatură comună pentru toți*“.

În toate provinciile româneşti aflate sub stăpânirea habsburgilor, Transilvania, Bucovina şi Banat, intelectualitatea românească a luptat pentru dreptul de folosire a limbii române şi pentru emanciparea instituțională a românilor ortodocşi de sub tutela mitropoliei de la Carlowitz, acțiune dusă, printre alții, de prelații Vasile Moga şi Andrei Şaguna, precum şi de Samuil Vulcan şi Moise Nicoară. Față de politica de maghiarizare impusă de oficialități în Transilvania, mai ales după 1841 (când Dieta de la Cluj a impus prin lege limba maghiară ca limbă oficială), intelectualii români au protestat energic, cum a făcut-o Simion Bărnuțiu (prin cunoscutul studiu *O tocmeală de ruşine şi o lege nedreaptă)*, precum şi umanistul sas Stephan Ludwig Roth, care declara: „*Nu văd nevoia de a impune o limbă oficială a țării. Căci noi avem deja o limbă a țării. Nu este nici limba germană, nici cea maghiară, ci limba română“*. În contextul cunoscut, mişcarea revoluționară a românilor din Transilvania s-a declanşat pentru apărarea drepturilor naționale, nerecunoscute de revoluționarii unguri.

În perioada revoluției, presa a jucat un rol important, cele mai cunoscute publicații revoluționare fiind *Pruncul român*, condus de C.A. Rosetti, şi *Poporul suveran*, sub conducerea lui Bălcescu, unde acesta publică studiul său *Drepturile românilor către Înalta Poartă*. Tradițiile publicisticii literare vor fi preluate de *România literară*, apărută la Iaşi, în 1855 sub direcția lui V. Alecsandri. Noua publicație continuă tradițiile revistelor *Propăşirea* şi *Dacia literară*, având ca

obiectiv promovarea literaturii originale şi a scrierilor ştiinţifice, precum şi afirmarea spiritului critic. Deşi revista nu a apărut decât un an, la ea colaborează cei mai valoroşi scriitori ai momentului: D. Bolintineanu, Gr. Alexandrescu, G. Sion, C. Negruzzi, A.I.Odobescu, Alecu Russo (care publică aici *Cântarea României*), M. Kogălniceanu, Vasile Alecsandri, Ion Ionescu de la Brad ş.a.

Ulterior, în epoca lui Cuza şi până la sfârşitul secolului, jurnalismul trece în faza sa propriu-zis modernă, publicaţiile literare şi ştiinţifice se diversifică, se profesionalizează, fiind susţinute prin studii şi articole de condeie de primă mână, precum Hasdeu, Odobescu, Maiorescu, Iacob Negruzzi, Iosif Vulcan, iar apoi de marii scriitori ai timpului, Mihai Eminescu, Ion Luca Caragiale, Ion Slavici, autori care dau strălucire epocii clasice a literaturii române.

Epoca marilor clasici este marcată, în plan literar, de trecerea de la romantism la realism. Spiritul Junimii se impune treptat, în presă şi în literatură, separând valorile de mediocrităţi, prin introducerea criteriilor estetice în stabilirea ierarhiilor de valori. Abordarea romantică a unor teme o întâlnim încă la Hasdeu şi Eminescu, până la poezia lui Vlahuţă şi la dramaturgia lui Delavrancea, dar *scriitura de factură realistă devine predominantă* la creatori precum Filimon, Slavici, Creangă, Caragiale, Duiliu Zamfirescu. În opoziţie cu Junimea şi cu spiritul promovat de revista *Convorbiri literare*, poetul Alexandru Macedonski (1854-1920) înfiinţează cenaclul literar şi revista *Literatorul* (1880), prin care promovează orientarea simbolistă. Modernismul de orientare simbolistă va fi continuat prin activitatea lui Ovidiu Densuşeanu, mentorul revistei *Viaţa nouă* (1905), adversă a orientării tradiţionaliste de la *Sămănătorul*.

Orientarea care se afla sub semnul redescoperirii trecutului românesc se manifestă în diverse planuri (literatură, istorie, etnologie, filologie, arheologie, artă plastică etc.). Căutarea şi definirea identităţii naţionale în planul creaţiei culturale nu au dus la refuzul influenţelor şi al formelor de expresie novatoare. Confruntările de opinii referitoare la direcţiile estetice erau fireşti în contextul unei culturii care voia să-şi afirme personalitatea în spaţiul european. Unele mişcări tradiţionaliste, de contrapondere la tendinţele de imitaţie sau de autonomie estetică, au apărut ca o reacţie la decalajele dintre satul tradiţional şi oraşul aflat în proces de occidentalizare. Răspunsul la predominarea modelelor occidentale în stilul de viaţă al claselor superioare l-a constituit apelul la istorie şi tradiţie, revalorizarea satului ca păstrător al specificităţii. Idealizarea vieţii ţărăneşti avea rostul de a însufleţi ideea naţională şi de a reconfirma încrederea în formele specifice ale civilizaţiei tradiţionale româneşti. La începutul secolului XX, tendinţele modernizatoare au stat în echilibru cu cele tradiţionale, pregătind sinteza culturală realizată în perioada interbelică, anunţată de pe acum de sculptura lui Brâncuşi şi muzica lui Enescu.

Evoluţia teatrului şi a dramaturgiei naţionale

Până la începutul secolului al XIX-lea, teatrul s-a manifestat sub forma unor spectacole de divertisment, jucate în curţile boiereşti, sau sub formă de teatru folcloric, cu ocazia unor sărbători religioase. Primul spectacol de teatru a fost organizat de Gheorghe Asachi la Iaşi, în 1816 (cu piesa *Mirtil şi Chloe*). În Bucureşti, primul spectacol a avut loc în 1819. După aceste începuturi, mişcarea teatrală a evoluat rapid si constant, fiind impulsionată de şcolile apărute în cadrul „Societăţii filarmonice" din Bucureşti (1833) şi a „Conservatorului filarmonic-dramatic" din Iaşi (1836), având ca program sprijinirea teatrului şi a dramaturgiei originale româneşti.

În 1846 se construieşte Teatrul Naţional din Bucureşti, care va deveni, din 1885, printre primele instituţii culturale din lume cu iluminat electric. Spre mijlocul secolului XIX, interesul publicului pentru teatru a dus la o prezenţă aproape continuă a trupelor străine în amândouă capitalele, la înfiinţarea unor trupe profesioniste şi la permanentizarea spectacolelor în limba română. În perioada paşoptistă, teatrul joacă un rol major ca tribună a ideilor de unitate naţională şi reformă socială, precum şi ca mijloc de educaţie artistică şi civică.

Mişcarea teatrală se dezvoltă concomitent cu afirmarea dramaturgiei originale, domeniu în care Vasile Alecsandri ocupă un loc important. În 1840, el debutează în teatru cu piesa *Farmazonul*

din Hârlău. Vasile Alecsandri este un întemeietor al dramaturgiei naționale, iar după 1850 va scrie şi va oferi scenei româneşti piesele din ciclul *Coana Chirița*, comediile de moravuri *Iorgu de la Sadagura, Iaşii în carnaval*, drama istorică *Despot-Vodă.* Piesa *Chirița în Iaşi sau două fete şi-o neneacă* a fost jucată, după 1850, atât la Iaşi, cât şi în Bucureşti.

În 1864, învățământul teatral se profesionalizează şi se modernizează prin înființarea conservatoarelor de artă dramatică din Iaşi şi Bucureşti. După piesa lui Hasdeu, *Răzvan şi Vidra*, dramaturgia românească atinge un moment de apogeu prin I.L.Caragiale, clasicul scenei româneşti, cu piesele scrise şi jucate după 1880, *O noapte furtunoasă, O scrisoare pierdută* şi *D'ale carnavalului.* Eugen Ionescu, reputatul creator al teatrului absurdului, spunea: „*Datorită valorii comediilor sale de moravuri şi caractere, din nefericire scrise într-o limbă care nu este de circulație mondială, Ion Luca Caragiale este poate cel mai mare dintre dramaturgii necunoscuți*". În aceeaşi serie a clasicilor intră şi Al. Davila, cu piesa *Vlaicu Vodă*, şi Barbu Şt. Delavrancea, cu ciclul său de drame istorice.

Un rol de prim ordin l-au avut actorii şi animatorii mişcării teatrale din epocă, printre care trebuie menționați Costache Caragiale, Matei Millo şi Mihail Pascaly (din trupa acestuia a făcut parte şi Eminescu o vreme). Ei au colindat cu trupele lor întreg spațiul românesc, contribuind la întărirea legăturilor culturale dintre provinciile româneşti şi la cimentarea sentimentului de unitate națională.

Artele plastice şi arhitectura

La începutul secolului al XIX-lea putem consemna apariția preocupărilor pentru forme moderne de pictură, pictura de şevalet, în ulei, cu o viziune neoclasică, desprinsă de tradiția picturii bisericeşti. După epoca primilor portretişti (Al. Chladek) şi a picturii cu subiecte istorice (C. Lecca), pictorii afirmați la mijlocul secolului al XIX-lea aduc elemente înnoitoare şi un suflu romantic-revoluționar, cu o tematică patriotică, aspecte vizibile în tablourile lui I. Negulici, Barbu Iscovescu, C-tin Rosenthal (autor al cunoscutului tablou *România revoluționară*), Carol Popp de Szathmary, Gh. Tatarescu (1820-1894) şi Theodor Aman (1831-1891), ultimii doi, reprezentanți ai academismului, fiind şi întemeietori ai învățământului artistic la noi.

La mijlocul veacului, figura cea mai reprezentativă a plasticii româneşti este *Theodor Aman*, cu o operă importantă şi diversă ca gen, cu reuşite în portretistică şi în pictura cu tematică istorică (celebrul tablou „*Solii turci aduc daruri lui Mihai Viteazul din partea sultanului Mehmed al II-lea*"). El are merite deosebite şi în plan organizatoric, fiind principalul inițiator al înființării Şcolii de Arte Frumoase din Bucuresti (1864), al cărei director a fost până la moarte. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea se afirmă o nouă generație de artişti plastici, din rândurile căreia se detaşează prin originalitate şi forță de creație Nicolae Grigorescu şi Ion Andreescu, formați în mediul picturii impresioniste al Şcolii de la Barbizon (lângă Paris).

Nicolae Grigorescu (1838-1907), personalitate artistică de prim rang, a trecut de la pictura academistă, de atelier, în timpul studiilor de la Paris, şi a optat pentru metoda „plein-air", impusă de noua viziune a realismului şi a impresionismului. Cu o înzestrare de excepție, beneficiar al unei tehnici noi, Grigorescu este creatorul peisagisticii moderne româneşti, fiind cel dintâi artist de la noi care a pictat ceea ce a simțit în fața spectacolului naturii. Tematica tablourilor sale e inspirată îndeosebi din natură şi din viața satului, realități filtrate de o sensibilitate vibrantă, cu o puternică undă de lirism. Cu o paletă deschisă şi luminoasă, tablourile sale – îndeosebi cele care înfățişează scene din viața rustică (*Car cu boi trecând un vad*, *Biserica din sat*), personaje din universul țărănesc (*Păstorița, Țărancă torcând, Țărancă cu maramă*) – degajă o atmosferă de adâncă meditație şi viziune optimistă, stenică, fața de viață. Grigorescu a devenit un adevărat rapsod al pământului românesc, fiind apreciat ca un artist original, cu un puternic caracter specific național. În arta portretului, el a deschis un capitol nou, dovedindu-se un fin observator de caractere şi un virtuos al penelului (*Portret de evreu, Pe gânduri*). Martor ocular pe câmpul de luptă, în timpul

Războiului de independenţă, Grigorescu a imortalizat pe pânză o galerie de portrete ale soldaţilor şi scene de mare dramatism (*Atacul de la Smârdan*).

Ion Andreescu (1850-1882), pictor de mare forţă, a creat într-o viaţă scurtă o operă care face din el un artist de referinţă. Pictura sa, fundamental diferită ca viziune de cea a lui Grigorescu, are un caracter profund, sobru, grav şi meditativ.

La începutul secolului XX, personalitatea de sinteză a picturii româneşti este *Ştefan Luchian* (1868-1916), unul dintre cei mai originali pictori români, cu existenţă dramatică şi o operă valoroasă, cu un profund caracter uman. Excepţional colorist, autentic deschizător de drumuri în pictura românească, Luchian a dat o nouă şi intensă strălucire culorii, prin cunoscutele sale tablouri cu flori, de o extraordinară prospeţime şi vitalitate (*Crizanteme, Anemone, Flori*).

Prin Grigorescu, Andreescu şi Luchian, pictura românească dobândeşte originalitate şi o dimensiune cu adevărat modernă, în conexiune cu experinţele estetice europene. Cele trei mari personalităţi artistice reprezintă în acelaşi timp trei tipuri de recepţie şi sensibilitate. Portretele de ţărănci ale lui Grigorescu, pline de efuziune şi ţinută demnă, sunt remarcabile, vocaţia lui Andreescu pentru peisaje respiră un aer de sobrietate şi meditaţie, iar Luchian adaugă o intensitate tragică la delicateţea şi graţia florilor sale, care i-au adus un mare renume.

Sculptura este reprezentată în veacul al XIX-lea de Karl Storck şi de Ioan Georgescu, artişti de formaţie clasică, şi de Ştefan Ionescu-Valbudea, de sensibilitate romantică.

Arhitectura este legată în secolul al XIX-lea de procesul de urbanizare, de modernizarea oraşelor şi de avântul luat de construcţiile civile. După 1830 se construiesc edificii reprezentative în stilul romantic neogotic, precum Palatul Şuţu (azi Muzeul de istorie al municipiului Bucureşti) şi Casa Librecht (azi Casa Universitarilor). Arhitectura este dominată de o combinaţie de elemente neoclasice, romantice şi neorenascentiste, cu influenţe occidentale eclectice, situaţie faţă de care apar în a doua jumătate a secolului reacţii naţionale, tendinţe care utilizează în mare măsură elemente şi forme ale arhitecturii vechi, autohtone. Oraşele românesti iau înfăţişări contrastante, cu diferenţe acute între somptuoasele clădiri din centru şi suburbiile aproape rurale, în timp ce satele, cu excepţia unor vile şi conace boiereşti, îşi păstrează aspectul tradiţional. Spre sfârşitul secolului se pun bazele unui stil naţional, cu preluări creatoare din arhitectura tradiţională, mai ales din cea a epocii brâncoveneşti.

Ion Mincu (1852-1912) a fost întemeietorul acestui curent şi fondatorul şcolii române de arhitectură. Lucrările lui, Casa Lahovary sau Şcoala centrală de fete din Bucureşti, sunt printre realizările acestei mişcări. Totuşi, predominantă rămâne încă tendinţa de a construi case şi clădiri administrative în spiritul ecleticismului francez (Palatul Justiţiei, Poşta centrală) sau rococo (actuala Casa a oamenilor de ştiinţă sau Palatul Cantacuzino din Bucureşti), capitala României fiind supranumită „Micul Paris“.

Instituţii muzicale

Muzica românească evoluează în cadrul formelor tradiţionale, pe suportul tradiţiei populare şi al muzicii religioase, de tip bizantin. O primă culegere de melodii şi jocuri populare este consemnată în *Codex Caioni*, întocmit de Ion Căianu, în secolul al XVI-lea. Formele muzicale moderne, vocale şi instrumentale, sunt adoptate în secolul al XIX-lea, când apar primele compoziţii axate pe prelucrarea melosului popular şi are loc un proces de desprindere din fondul tradiţional religios şi de adaptare la stilurile moderne.

O primă iniţiativă de organizare este consemnată în 1833, când se înfiinţează la Bucureşti „Societatea filarmonică“, grupând personalităţi precum Ion Câmpineanu, Costache Aristia, Ion Heliade Rădulescu, care îmbină lupta politică pentru reforme şi unitate naţională cu cea pe teren cultural, sprijinind literatura dramatică şi instituţiile muzicale. La 1830 Anton Pann publică la Braşov culegerea intitulată *Versuri muziceşti.*

În 1835 se deschide învăţământul muzical, de către Ioan Andrei Wachmann, iar în 1851 se

înfiinţează la Bucureşti Conservatorul de muzică, sub conducerea aceluiaşi compozitor şi animator. În 1846, Franz Liszt susţine un concert la Bucureşti. Conservatorul de muzică de la Iaşi se înfiinţează la 1860, având ca director pe Francisc Serafim Caudella. O importantă contribuţie organizatorică are şi compozitorul Alexandru Flechtenmacher, autorul unor compoziţii mai elaborate, cel care a compus primele vodeviluri şi operete româneşti (*Baba-Hârca*, pe text de Matei Millo), cuplete pentru piesele lui Alecsandri, uvertura naţională *Moldova*, la 1847, precum şi muzica imnului *Hora Unirii*.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea se formează o şcoală muzicală românească, sub influenţa romantismului şi a bogatelor filoane folclorice. Începuturile muzicii naţionale moderne sunt legate de numele unor compozitori înzestraţi precum: Ciprian Porumbescu (1853-1883), autor al vestitei *Balade,* al operei *Crai-Nou* şi al unor piese corale, precum *Trei culori, Pe-al nostru steag*; Eduard Caudella (opera de inspiraţie istorică *Petru Rareş*); Francisc Serafim Caudella şi Ioan Andrei Wachmann, care predau cursuri de muzică la Iaşi şi Bucureşti.

Datorită stăruinţelor lui E. Wachmann, în 1868 ia naşterea o societate filarmonică, având orchestră permanentă. La 1885, G. Stephănescu înfiinţează trupa „Operei Române“. Muzica corală, de inspiraţie folclorică, îi are ca reprezentanţi pe compozitorii Gavril Muzicescu, G. Dima, Ion Vidu şi Iacob Mureşianu, culegători de folclor muzical în acelaşi timp. Aceşti precursori au pus bazele mişcării muzicale naţionale, astfel că pe suportul creaţiei lor se va putea afirma cu strălucire, la începutul secolului XX, geniul creator al lui George Enescu, prin care mesajul spiritului românesc va ajunge în plan universal.

2. Orientări teoretice şi politice

Evoluţionism, pozitivism, istorism

În a doua jumătate a secolului trecut, gândirea filosofică se afirmă ca o componentă majoră a culturii româneşti, alături de creaţia literară (care atinge performanţe pe drept cuvânt „clasice“). În mişcarea filosofică şi social-politică se afirmă personalităţi reprezentative precum: Titu Maiorescu, Vasile Conta, M. Eminescu, B.P. Hasdeu, A.D. Xenopol, P.S. Aurelian, C.D. Gherea. Gândirea filosofică receptează în forme specifice imperativele sociale şi naţionale, le conceptualizează şi le prelungeşte până în forma unor reflecţii generale asupra cunoaşterii, dezvoltării sociale, sensului vieţii umane, determinismului istoric etc.

Are loc o treptată autonomizare a câmpului de creaţie filosofică, se manifestă o tendinţă de specializare a reflecţiei filosofice în contextul unei tot mai accentuate diferenţieri interne a formelor culturale. Tot în această perioadă se fixează *limbajul filosofic modern*, conceptualizat, fapt care se află în directă legătură cu nivelul atins de limba literară şi cu dezvoltarea învăţământului ştiinţific şi filosofic universitar. Disciplinele filosofice predate în învăţământul superior (logică, istoria filosofiei, etică, estetică, psihologie, metafizică) de către Titu Maiorescu, C. Dumitrescu-Iaşi, C. Leonardescu, sau disciplinele istorice, cele privind filologia comparată, etnologia, folcloristica şi teoria istoriei, ilustrate de către Hasdeu, Al. Odobescu şi Xenopol, vor ridica nivelul general de instrucţie filosofică şi vor pregăti generaţia viitoare de gânditori.

În legătură cu problematica gândirii filosofice şi sociale din a doua jumătate a secolului trecut şi cu orientările şi preocupările predominante ale unor personalităţi putem menţiona câteva trăsături de ansamblu. *Gândirea filosofică se dezvoltă acum într-o strânsă legătură cu noua imagine ştiinţifică a epocii*. Dezvoltarea ştiinţelor naturii solicită din partea gânditorilor o interpretare de natură filosofică, o generalizare a noilor date ale cunoaşterii. Ca urmare a mişcării ştiinţifice din ţara noastră, a interesului pentru abordarea teoretică a unor probleme ale ştiinţei, se constituie un amplu curent de idei de orientare pozitivist-naturalistă, reprezentat de o serie de oameni de ştiinţă,

printre care menţionăm pe Emil Bacalogu, Gr. Ştefănescu, Gr. Cobălcescu, Victor Babeş, Şt. C. Michăilescu.

Aceştia impun *un spirit ştiinţific şi raţionalist* în mişcarea de idei, combat concepţiile religioase din perspectiva pozitivismului şi a evoluţionismului, popularizează noile descoperiri ştiinţifice, în principal teoria evoluţionistă, subliniind, totodată, valoarea socială a cunoaşterii ştiinţifice. *Orientarea evoluţionistă şi pozitivistă devine dominantă în atmosfera spirituală a timpului, influenţând masiv o serie de gânditori români.*

Evoluţionismul devine acum paradigma dominantă în ştiinţele naturii şi se extinde treptat şi în abordarea fenomenelor sociale şi istorice, în antropologie şi lingvistică, fiind preluată de o serie de gânditori români ai vremii. Ideea sa centrală, în plan sociologic, este aceea că în devenirea lor istorică toate societăţile trec printr-un număr determinat de „stadii“, de „faze“, care pot fi ilustrate prin schimbările ce privesc cunoaşterea umană, formele de organizare socială şi politică, modurile de viaţă şi reprezentările asupra lumii.

Pozitivismul a fost definit de Auguste Comte ca o nouă epocă în evoluţia umanităţii. De la viziunea religioasă, specifică epocii medievale, cultura europeană a trecut la faza marilor construcţii metafizice, speculative, pentru ca dezvoltarea ştiinţei moderne, o ştiinţă experimentală şi raţională, să ducă la instaurarea unui „spirit pozitiv“, adică la cunoaşterea faptelor reale, la analiza experienţei directe. Rostul ştiinţei este de a analiza experienţa şi de a degaja aspectele generale din masa informă a existenţei concrete, şi de a formula legile generale cu privire la un domeniu anumit. Orientările pozitiviste au subliniat valoarea socială a ştiinţei, capacitatea ei de a fi un factor al dezvoltării sociale. Pozitivismul a încercat să fundamenteze şi disciplinele socio-umane şi istorice pe modelul ştiinţelor naturii.

Evoluţionismul şi pozitivismul reprezintă noul fundament ştiinţific al *viziunilor istoriste*, care se vor regăsi în abordările multor gînditori români din secolul al XIX-lea. Am arătat că trecerea de la paşoptism spre junimism înseamnă şi trecerea de la istorismul revoluţionar spre *istorismul organic*. Interesul pentru interpretarea societăţii şi a culturii dintr-o perspectivă istorică este predominant la exponenţii gândirii româneşti, aşa cum era predominant în toată cultura teoretică europeană. Dar, cum am văzut, gânditorii români vor reuşi să depăşească treptat viziunile evoluţioniste clasice şi istorismul monolinear, pentru a sublinia caracterul divers şi multilinear al evoluţiei sociale şi culturale. Această nouă viziune se va accentua la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor în cultura română.

Alte curente de idei care influenţează mediul intelectual românesc sunt **neokantianismul,** orientare ce susţine distincţia dintre ştiinţele spiritului şi ştiinţele naturii (idee care influenţează concepţia unor gânditori precum Xenopol şi Iorga) şi **marxismul,** care se răspândeşte şi la noi spre sfârşitul secolulului trecut, prin curentul cultural de la revista *Contemporanul* şi prin contribuţia unor intelectuali aparţinând gândirii socialiste.

În a doua jumătate al secolului al XIX-lea, cultura românească era o cultură modernă, consolidată şi diversificată interior în curente de idei, racordate la mişcarea culturală europeană. România era o ţară în curs de modernizare rapidă, confruntată cu o serie de dificultăţi sociale şi economice. Cultura critică, dezvoltată de junimişti, a conştientizat aceste dificultăţi şi a teoretizat mai ales discrepanţa dintre formele instituţionale moderne şi fondul economico-social înapoiat. În spaţiul culturii române se intersectau diferite curente de idei ale vremii.

Personalităţile exemplare ale epocii, oamenii „culturii eroice“ paşoptiste îşi continuă activitatea şi după momentul revoluţionar, contribuind la întemeierea noilor instituţii moderne şi democratice ale statului român. O particularitate a epocii rezidă în faptul că personalităţile culturale majore sunt şi personalităţile politice majore, astfel că putem afirma că cei care au construit cultura română modernă au construit şi statul român modern. Cultura are un rol funcţional în societate. Nu e doar o expresie a unei societăţi, ci un factor constitutiv al ei, o sursă energetică a schimbării şi dezvoltării sociale. Acest dublu statut al culturii e foarte bine ilustrat de mişcarea junimistă, mişcare culturală şi ideologică prin care se exprimă ceea ce s-a numit cultura critică românească. Ea a încercat să facă operă de salubritate culturală, degajând terenul de false valori şi instituind criterii autentice pentru diverse domenii ale creaţiei.

Liberalism şi conservatorism

În plan politic, epoca este dominată de două mari orientări ideologice: liberalismul şi conservatorismul. **Liberalismul** a fost curentul dominant de gândire al forţelor politice şi culturale care au iniţiat reformele structurale în societatea românească pe tot parcursul secolului al XIX-lea, începând cu 1821. În plan politic, sub influenţa puternică a ideilor revoluţiei franceze, agenţii liberalismului românesc au militat, la începutul secolului XIX, pentru introducerea domniilor pământene, pentru alegerea domnului şi instaurarea unui regim parlamentar, bazat pe principiul reprezentării tuturor categoriilor sociale şi pe separarea puterilor în stat.

Acest obiectiv s-a conturat în spaţiul românesc la începutul secolului al XIX-lea, ca urmare a unor evoluţii economice şi culturale interne, dar şi sub influenţa puternică a mişcărilor luministe şi a ideilor liberale promovate de revoluţiile burgheze din Europa Occidentală. În prima fază, luptând împotriva vechiului regim, *liberalismul a fost un program antifeudal,* acţionând subversiv şi revoluţionar. Procesul de transformare a vechilor Adunări de stări în adunări reprezentative moderne a parcurs mai multe etape, până când, odată cu înfăptuirea Unirii din 1859, s-au introdus principalele instituţii democratice moderne.

Confruntarea dintre liberalism şi conservatorism s-a desfăşurat pe tot parcursul secolului al XIX-lea, ea fiind mai puternică în perioada revoluţiei paşoptiste, în perioada Unirii din 1859 şi a domniei lui Cuza. După acest moment, liberalismul a devenit un program de modernizare globală. Organizându-se politic şi doctrinar, după 1875, liberalismul a stârnit reacţia mai mult sau mai puţin organizată a forţelor conservatoare. În 1875 se constituie Partidul Naţional Liberal, având în frunte pe Ion C. Brătianu, C.A. Rossetti, Kogălniceanu, Ion Ghica. Doctrina politică şi economică este fundamentată pe principiile clasice – libertate individuală, regim reprezentativ, separarea puterilor în stat, statul ca arbitru al intereselor sociale, libera concurenţă etc. –, fiind adaptată la condiţiile societăţii noastre, mai ales în viziunea unor economişti precum Dionisie Pop Marţian şi P.S. Aurelian. Elita liberală va aduna în jurul ei personalităţi de relief ale culturii române, printre care menţionăm: M. Kogălniceanu, Petre P. Aurelian, Vasile Conta, A.D. Xenopol, Spiru Haret, V.A. Urechia, Petre Poni.

Ca expresie a unei noi filosofii politice, consolidate în unele state occidentale încă din secolul al XVIII-lea, şi ca expresie a forţelor reformatoare, apoi burgheze, din spaţiul românesc, liberalismul devine o atitudine culturală şi ideologică difuză, un fundal pe care evoluează agenţii politici şi culturali, înainte de a se cristaliza într-o structură de partid bine definită. Operând în mediul românesc, liberalismul împrumută inevitabil culoare locală, fără a abdica de la principiile libertăţii individuale şi de la programul democraţiei parlamentare. El este obligat să conjuge aceste principii cu datele sociale româneşti, să preia sarcinile sociale şi naţionale, dobândind caracteristici specifice. Astfel, exponenţii gândirii şi ai politicii liberale de la noi, beneficiind şi de contraforţa unui conservatorism adeseori constructiv, cum a fost cel al junimiştilor, s-au ilustrat prin spirit pragmatic şi echilibru în alegerea căilor de modernizare.

Ei au menţinut deschisă atât componenta doctrinară, cât şi cea aplicativă, adaptându-se din mers la fluctuaţiile şi necesităţile unei societăţi pentru care modernizarea însemna concomitent înfăptuirea unor profunde reforme sociale, realizarea imperativelor naţionale şi recunoaşterea internaţională a ţării. De aceea, liberalismul a fost „absorbit în ideea de patrie“ şi a „învăluit însăşi ideea naţională“, după cum spune Eugen Lovinescu, biograf şi apologet al liberalismului românesc.

Conservatorismul a reprezentat iniţial un curent care s-a opus reformelor politice de factură modernă şi democratică, el exprimând interesele marii proprietăţi funciare. Exponenţii conservatorismului s-au pronunţat împotriva reformei agrare din timpul domniei lui Cuza, iar ulterior au condamnat tendinţele de liberalizare politică, susţinute de burghezie. În plan politic, junimismul este o versiune moderată a conservatorismului, acceptând dezvoltarea lentă, treptată şi militând pentru consolidarea proprietăţii, pentru stabilitatea instituţiilor, pentru o bună administraţie, pentru păstrarea tradiţiilor şi a individualităţii naţionale, pentru dezvoltarea culturală ca pârghie a progresului social. Grupurile conservatoare s-au unificat ca partid în 1880. Exponenţii mişcării conservatoare sunt PP.Carp, Barbu Catargiu, Manolache Costache Epureranu, Lascăr

Catargiu, T. Maiorescu, Grigore Cantacuzino, iar spre sfârşitul secolului al XIX-lea s-au afirmat noi lideri: Tache Ionescu, Alexandru Marghiloman, Nicolae Filipescu.

3. Concepția filosofică a lui Vasile Conta (1845-1882)

Vasile Conta este creatorul *primului sistem filosofic original* în gândirea românească modernă. Opera sa apare pe fundalul consolidării vieții științifice din România şi ilustrează tendința de profesionalizare şi specializare a gândirii filozofice româneşti, de racordare a ei la mişcările spirituale europene. Într-un timp foarte scurt (a murit la 37 de ani!) a elaborat o operă teoretică de performanță, care îl situează în galeria celor mai profunzi gânditori români.

În perioada studiilor liceale de la Iaşi este atras de preocupări literare şi artistice (pentru care avea o certă vocație, fiind un om interiorizat şi meditativ), pe care le abandonează apoi pentru a-şi continua pregătirea (cu ajutorul unei burse) la universitățile din Anvers şi Bruxelles, unde studiază concomitent economia şi științele juridice, obținând în 1872 titlul de doctor în drept al Universității din Bruxelles. Întors în țară, ocupă prin concurs catedra de drept civil la Universitatea din Iaşi şi se impune rapid în mediul cultural al epocii ca un spirit multilateral, ca profesor strălucit, gânditor de mare suprafață şi om politic de orientare liberală şi reformatoare. Participă o vreme la şedințele şi dezbaterile de la societatea Junimea (studiile sale filosofice apar în revista *Convorbiri literare*), dar convingerile sale politice şi filosofice îl distanțează de junimism şi îl apropie de liberalism. În 1879 este ales deputat din partea unei fracțiuni liberale ieşene (remarcându-se prin discursurile pronunțate împotriva modificării art. 7 din Constituție), iar în 1880 este numit ministru al instrucțiunii publice, calitate în care a elaborat şi a înaintat spre dezbatere un foarte ambițios şi modern proiect de reformă a învățământului, care a fost însă respins.

Conta a publicat în timpul vieții trei lucrări: *Teoria fatalismului* (1876); *Teoria ondulațiunii universale* (1877); *Introducere în metafizică* (1879), care au apărut şi în limba franceză, la edituri din Bruxelles şi Paris. Alte două lucrări, neterminate, au apărut postum, mai întâi în limba franceză: *Întâiele principii care alcătuiesc lumea* (1888); *Bazele metafizicii* (1890).

O concepție materialistă şi deterministă

Conta îşi întemeiază sistemul său filosofic în orizontul ştiințelor naturii din vremea sa, fiind profund marcat de viziunea evoluționistă care domina cultura europeană a timpului. Vom reține numai cîteva dintre ideile ce alcătuiesc edificiul sistemului său de gândire. Conta elaborează o ontologie materialistă, orientându-se după ceea ce este nou în ştiința vremii sale, având, totodată, o atitudine critică față de teoriile filosofice spiritualiste. Astfel, afirmă răspicat ideea materialității lumii:

> *„În lume, pe cât putem noi ştii, nu există decât materie care se mişcă şi se metamorfozează până la infinit în spațiu şi timp, ascultând în toate mişcările şi metamorfozele sale de legi fatale.“*[154]

Este interesant de observat că el extrage argumentul materialității lumii din experiența practică. „Când eul meu îşi manifestă activitatea sa prin voință, întâlneşte o rezistență care provine de la altceva sau de la altcineva decât de la dânsul... Lumea exterioară deci există“.[155] Definiția materiei nu depăşeşte, într-adevăr, limitele cunoscute ale substanțialismului. Materia, consideră el, este „numirea ce s-a dat obiectelor care lovesc simțurile“. Dar poziția avansată a lui Conta se

---

[154] Vasile Conta, *Opere filosofice*, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1967, p. 97. Toate citatele sunt reproduse după această ediție a operelor lui Conta.

[155] *Ibidem*, p. 498.

exprimă în concepţia sa asupra legăturii indestructibile dintre materie, mişcare, spaţiu şi timp. „*Ştiinţele experimentale tind din ce în ce mai mult a dovedi că nu există spaţiu cu totul deşert (lipsit) de materie*.“

Această ipoteză va fi confirmată de teoriile din fizica relativistă şi cuantică. „*Materia, spaţiul şi timpul încep a constitui o adevărată trinitate materialistă*“ – spunea el, fapt care va fi, de asemenea, dovedit de teoria relativităţii. Conta are o viziune modernă şi dialectică privind unitatea lumii şi diversitatea ei calitativă. El afirmă explicit că, deşi lumea este materială şi unitară, ea „*nu-i uniformă şi omogenă, ci are calităţi diferite*“. Totodată, el intuieşte şi faptul că teza indivizibilităţii atomului nu poate fi susţinută, afirmând că „*însuşirile lumii exterioare se subîmpart la infinit*“, iar ştiinţa va descoperi „*veşnic noi însuşiri*“ ale lumii.

O contribuţie deosebită a avut Conta la explicarea materialistă a fenomenelor psihice. El a încercat să arate baza materială a psihicului, folosindu-se de datele fizicii şi ale neurofiziologiei, pentru a explica mecanismul proceselor psihice. Astfel, el a arătat că psihicul este legat de o anumită formă de organizare a materiei, că este o *funcţie* a creierului, criticând, deopotrivă, idealismul şi materialismul vulgar. „*Sufletul nu este o secreţiune, ci o funcţiune, şi tocmai pentru aceea el este nematerial.*“[156] Aici, Conta atinge o problemă cardinală a filosofiei şi este important faptul că el vede că psihicul uman este un fenomen ce ia naştere din relaţia dintre om şi mediu.

Baza funcţională a psihicului o găseşte în actul reflex, afirmând că „*fenomenul transformării impresiunii venite din afară în impulsiuni interne se numeşte acţiune reflexă*“. Pentru a explica procesul de cunoaştere, Conta consideră că acesta parcurge două trepte, o treaptă numită a „*întipăriturilor de gradul I*“ prin care organele de simţ receptează impresiile venite de la obiectele sensibile, iar aceste impresii sunt transmise creierului, unde se petrece această primă „întipărire“, numită senzaţie. În faza a doua, gândirea prelucrează aceste date senzoriale producând o „întipărire“ de gradul al doilea, constând în reprezentări şi concepte. Conta sesizează că senzaţia este un fenomen de natură energetică şi informaţională.

> *„Senzaţiunea reprezintă ceva vag şi imaterial, care în limba materialistă s-ar putea numi o formă determinată a forţei care emană de la o formă corespondentă a materiei“.*[157]

Conta are o viziune modernă asupra modului în care evoluează cunoaşterea umană, disociind cunoaşterea comună de cea ştiinţifică. Cunoaşterea este mereu condiţionată de factori naturali, psihologici şi sociali, astfel că toate adevărurile sunt relative, iar ideea de adevăr absolut exprimă doar o aspiraţie, o tendinţă inerentă a spiritului uman. Pentru Conta, ca şi pentru toţi exponenţii pozitivismului, cunoaşterea ştiinţifică reprezintă baza modernizării sociale şi a raţionalizării vieţii umane, factorul decisiv al progresului istoric.

Ideea determinismului universal este o teză centrală la Conta, fiind considerată fundamentul ştiinţei moderne. El combate, deopotrivă, voluntarismul subiectivist şi fatalismul religios. Totuşi, determinismul său nu depăşeşte decât arareori determinismul mecanicist. Conform postulatului dominant al gândirii evoluţioniste din secolul al XIX-lea, care *explică superiorul prin inferior*, el transferă şi asupra societăţii determinismul natural, geografic, deşi în unele analize concrete, cum ar fi cele care privesc crizele economice, el intuieşte complexitatea determinismului social şi specificul legilor sociale ca legi statistice.

Prin legi fatale Conta înţelege legi obiective, legi ale naturii. Toate fenomenele – fizice, biologice, psihice şi sociale – sunt guvernate de „legi fixe“, „fatale“, „naturale“, care nu pot fi influenţate de voinţa omului. Într-o lume complet guvernată de legi nu este loc pentru liberul-arbitru, pentru libertatea umană. Ca urmare, Conta respinge voluntarismul indeterminist, dar şi „fatalismul religios“, care se sprijină pe ideea de predeterminare, afirmând că „*nu există nimic din tot ceea ce s-a numit voinţă liberă omenească sau dumnezeiască*“. În spatele fenomenelor sociale, aparent întâmplătoare, precum sunt crizele economice, se ascund tot raporturi constante şi cauzale. În ultimele lucrări (care au fost publicate după moartea sa), Conta sesizează complexitatea determinismului social şi importanţa acţiunii umane, vorbeşte de forme diferite de mişcare şi de

---

[156] *Ibidem*, p. 108.
[157] *Ibidem*, p. 126.

specificitatea legilor sociologice (față de cele psihice, biologice și fizice), depășind poziția rigidă din *Teoria fatalismului*.

Concepția lui Conta este o sinteză filosofică originală realizată pe baza generalizării critice a datelor științifice din timpul său. Astfel, Conta elaborează o teorie complexă cu privire la evoluția Universului și a lumii umane, numită „*teoria ondulației universale*“, construcție teoretică originală în contextul cultural al epocii. El a stabilit două legi universale ale mișcării: *legea ondulațiunii universale*, care este o lege a evoluției, și *legea asimilației*, prin care înțelege de fapt interacțiunea universală. El susține caracterul infinit al materiei și al mișcării, afirmând că izvorul mișcării se află în materia însăși. Totodată, afirmă explicit ideea *conexiunii universale* și a interacțiunii dintre componentele Universului.

> *„Științele pozitive ne învață că toate forțele Universului, de la cele care însuflețesc un animal, până la cele care pun în mișcare stelele cele mai îndepărtate, sunt în contact unele cu altele. Toate se modifică și se înrâuresc reciproc... Nu există și nici n-a putut vreodată să existe o forță cu totul neatârnată și lăsată în voia lucrării sale proprii“.*[158]

Mișcarea și devenirea rezultă din lupta forțelor contrarii care se manifestă în toate formele și sistemele materiale ce nu au ajuns la un echilibru, adică în sistemele în care contrariile sunt asimetrice. Modelul acestei lupte este cel mecanic și biologic, dar acest fapt nu scade valoarea tezei susținute de Conta. El a făcut și *o clasificare a formelor de mișcare*, bazându-se pe datele științifice ale timpului său, subliniind diversitatea lumii și specificul mișcării sociale. În ceea ce privește mișcarea, el a stabilit două momente ale ei: *lupta forțelor* (care este universală) și *echilibrul forțelor* (care este relativ). Lupta forțelor este responsabilă pentru transformarea materiei și a diferitelor sale forme de existență. După opinia lui, un echilibru absolut nu există, toate formele de echilibru fiind relative și particulare. Orice echilibru particular este cuprins și subordonat unui sistem de contrarii supraordonat. În orice formă de echilibru lucrează „lupte secundare“ care duc la depășirea acestui echilibru.

Conta stabilește două tipuri fundamentale ale mișcării: *forme evolutive și forme neevolutive*. Formele evolutive sunt cele în care s-a stabilit un echilibru între forțe, iar luptele secundare transformă treptat acest echilibru și îi imprimă un proces de schimbare evolutivă. Formele evolutive se înfățișează, spune Conta, asemeni unor *unde* care parcurg o fază de creștere, ajung la un apogeu, după care intră într-o fază de descreștere. Metafora undei, ca formă a evoluției, este preluată de Conta din biologie. În momentul de apogeu al unei unde, ia naștere o altă undă, care continuă unda din care s-a născut. *Unda este, deci, o treaptă a evoluției*. Undele se înlănțuie, se nasc unele din altele, se însumează pînă la unda Universului. El extinde, astfel, principiul evoluției biologice la scara întregului Univers.

Formele neevolutive sunt schimbările bruște (erupția unui vulcan, revoluțiile sociale etc.), fără de care „*natura întreagă ar fi oarecum moartă*“. Formele neevolutive sunt cuprinse în cele evolutive ca momente ale acestora.

Conta a încercat să aplice teoria ondulației și la interpretarea fenomenelor sociale. Sub influența masivă a lui Herbert Spencer, el își construiește tezele explicative pe baza analogiei dintre societate și organismele biologice. Legile, funcțiile și mecanismele ce operează în evoluția biologică sunt extinse și asupra societății. Limitele determinismului său rigid și mecanicist sunt vizibile în concepția despre societate ca produs al mediului natural. Societatea este o asociație de indivizi așa cum individul este o asociație de celule. Societatea este o parte a lumii naturale și este determinată de influențele factorilor naturali. El insistă foarte mult asupra modului în care mediul geografic determină anumite caracteristici ale națiunilor și ale societății. Națiunile sunt un produs al mediului natural, care determină în mare măsură și organizarea socială, instituțiile, gândirea și reprezentările oamenilor.

---

[158] *Ibidem*, pp. 228-229.

Concepția asupra religiei

Fiu al epocii sale, Conta preia viziunile pozitiviste şi evoluționiste asupra religiei, care dominau în mediul ştiințific european, dar încearcă să le sistematizeze într-o schemă universală a evoluției intelectuale a omenirii. Abordând această temă, el face numeroase observații pertinente şi avansează ipoteze interesante cu privire la geneza şi evoluția religiei. Potrivit lui Herbert Spencer, ştiința şi religia coexistă, fiind două forme culturale paralele, care au obiecte de referință diferite. Ştiința se referă la ceea ce este cognoscibil, iar religia la ceea ce este incognoscibil. Conta consideră, însă, că ştiința şi religia sunt etape distincte în evoluția intelectuală a umanității.

Geneza religiei este fixată de Conta în procesul psihic de proiecție animistă şi antropomorfizantă a subiectului uman asupra lumii. Treptat, oamenii şi-au format ideea de suflet ca o realitate independentă de corp, ca o entitate distinctă, care se desprinde de trup în timpul somnului. Această dedublare a ființei umane are drept consecință o dedublare a lumii într-o zonă a experienței cotidiene, profane şi într-o zonă a experienței sacre. Rădăcina religiei se află în atitudinea antropomorfizantă a omului primitiv. Sentimentul religios este o expresie a instinctului de conservare şi este generat de sentimentul de teamă pe care-l trăieşte omul în fața forțelor copleşitoare ale universului, forțe ce i se înfățişează ca aparținând „necunoscutului“ sau forțe despre care are o reprezentare vagă, aparținând „cunoscutului“.

Pornind de la aceste teze, Conta consideră că religia parcurge mai multe faze, care pot fi delimitate în funcție de progresele cunoaşterii şi ale experienței umane, de evoluția puterii de abstractizare şi de generalizare a minții umane. Fazele prin care trec credințele şi ideile religioase sunt pentru Conta faze ale evoluției umanității şi ale cunoaşterii. De asemenea, o contribuție valoroasă a lui Conta constă în analiza raportului dintre diferitele forme de organizare a societăților şi predominanța unor credințe sau structura panteonului religios. Prin analize istorice profunde, autorul arată cum diferențierile sociale şi ierarhiile politice se reproduc în ierarhiile mitice şi religioase. El consideră că treptele de evoluție prin care au trecut popoarele pot fi grupate în şase stadii diferite.

- Fetişismul este o fază primitivă a religiei, în care oamenii identifică forțele ascunse ale Universului într-un obiect fizic concret, numit fetiş. Tot în această perioadă apare şi cultul morților, al strămoşilor.
- Idolatria reprezintă faza în care apare cultul eroilor, care treptat vor fi transformați în zei, în idoli, percepuți drept chipuri în care s-a întrupat sufletul unui mort zeificat. În această fază se întăreşte sentimentul de solidaritate socială, apar ceremoniile sociale, riturile şi jertfele închinate unor zei.
- Politeismul este faza în care zeii – pe măsură ce şi viața socială se diferențiază în tipuri de activități – dobândesc diferite atribuții specializate, în funcție de domeniile activității umane (zeul războiului, zeița înțelepciunii etc.).
- Monoteismul este faza în care are loc trecerea de la o multitudine de zeități la un singur zeu atotputernic, plasat într-o zonă transcendentă, separată de lumea umană.
- Panteismul este faza în care, după ce zona sacralității a fost separată cu totul de lumea naturii, se proclamă unitatea acestora, iar divinitatea este considerată ca fiind prezentă peste tot în natură. Acum, Dumnezeu este pretutindeni prezent şi imanent lumii. Este faza în care se afla gândirea şi ştiința occidentală la începutul epocii moderne, atunci când postula existența unei substanțe unice.
- Materialismul ar fi faza ultimă în care Dumnezeu este expulzat şi din natură şi se consideră că aceasta există prin ea însăşi. Este faza ştiinței moderne care se întemeiază pe experiență şi pe cunoaşterea pozitivă.

Analizând religiozitatea în societățile moderne, Conta intuieşte complexitatea formelor de manifestare a religiei. Formele dezvoltate ale religiei păstrează înlăuntrul lor şi „rămăşițe“ ale unor forme depăşite istoric. Religiile monoteiste, precum creştinismul, păstrează astfel reminiscențe din epoca fetişismului (obiecte de cult, cruci etc.), din perioada politeismului (închinarea la diferiți

sfinţi). Astfel, într-o societate modernă putem surprinde *straturi diferite de religiozitate* în funcţie de specificul ei cultural şi de evoluţia cunoaşterii. Ideea valoroasă a lui Conta este aceea că în orice religie există un fond de idei metafizice, idei care au o funcţie explicativă şi normativă.

Concepţia filosofică a lui Conta a avut o influenţă importantă în mediul intelectual românesc, autorul fiind apreciat pentru profunzimea analizelor sale teoretice, pentru bogăţia observaţiilor şi a problemelor abordate, pentru originalitatea unor ipoteze şi soluţii. Astfel, M. Eminescu, într-un articol publicat în *Curierul de Iaşi*, remarcă vocaţia filosofică a lui Conta şi originalitatea viziunii sale:

„D. Conta ca scriitor e din numărul acelor puţini care nu reproduc numai idei nerumegate din cărţi străine, ci gândesc mai cu seamă singuri; apoi d-sa mai are talentul de a expune foarte clar materiile cele mai grele, fără ca prin această limpezime obiectul să piardă ceva din însemnătatea sa“.

Abordând temele „cele mai grele“ ale gândirii filosofice, Conta a lăsat o operă impresionantă în cultura română, deşi destinul nu i-a acordat răgazul de a desăvârşi proiectul teoretic de anvergură pe care l-a început şi ale cărei dimensiuni le putem doar întrevedea din manuscrisele rămase. Trecând ca un meteor luminos prin atmosfera epocii, Vasile Conta rămâne un simbol al forţei creatoare şi un reper al cugetării româneşti. De la Conta ne-au rămas numeroase cugetări şi însemnări, prin care surprinde, în formulări lapidare, înţelesul unor probleme filosofice, etice şi estetice, sensul unor experienţe de viaţă. Iată câteva dintre aceste cugetări.

„A educa este mai greu decât a studia; de aceea sunt puţini educatori în mulţimea de învăţaţi.“

„Unui artist ca să parvină îi trebuie un singur protector – talentul.“

„Mediocrităţile sunt întocmai ca tăciunii, care scot fum mult, fără să încălzească şi fără să lumineze.“

„Răutatea întunecă spiritul întocmai ca norii lumina.“

„Cartea unde timpul îşi scrie părerile şi impresiile sale este istoria. Ea formează oglinda adevărului, împărţită în marile capitole care reprezintă viaţa unui popor: patriotismul, înţelepciunea, libertatea şi înfrăţirea. Ca să pătrundem menirea acestei vieţi, trebuie să deprindem pe copiii noştri să cunoască măreţele pagini, scrise cu pana experienţei şi a sacrificiilor, din deducerea cărora se va clădi cel mai mare monument al civilizaţiei: altruismul.“

„O rază venită din soare nu poate fi niciodată murdărită de praful ce întâlneşte în drumul ei. Tot aşa o idee pornită dintr-o inteligenţă superioară nu poate fi acoperită de colbul nemerniciei omeneşti.“

VI
Filosofia istoriei la B. P. Hasdeu, A. D. Xenopol, Nicolae Iorga şi Vasile Pârvan

1. Bogdan Petriceicu Hasdeu (1838-1907)

Hasdeu – „un geniu universal“

Hasdeu face parte din familia spiritelor enciclopedice şi universale, a personalităţilor titanice ale culturii române, din seria inaugurată de Dimitrie Cantemir. Personalitate polivalentă, fascinantă şi contradictorie, creator original în variate domenii, savant ce impresionează prin erudiţie, dar şi prin noutatea ipotezelor, scriitor înzestrat şi expresiv, unul dintre cei mai prolifici gazetari ai vremii, Hasdeu a fost un *geniu universal*, „*românul cel mai învăţat al secolului al XIX-lea*“ – după aprecierea superlativă a lui Mircea Eliade.[159]

Având în vedere vastitatea cunoştinţelor, pasiunea luciferică pentru cercetarea limbii şi a istoriei naţionale, viziunea totalizatoare asupra vieţii sociale şi a formelor de expresie simbolică, Eliade considera că Hasdeu este un deschizător de drumuri în cultura română modernă, un geniu ce nu are termen de comparaţie în epocă, în privinţa forţei creatoare, decât în personalitatea emblematică a lui Eminescu. Între cei doi se pot găsi numeroase şi profunde elemente de convergenţă spirituală, afinităţi teoretice şi de viziune istorică. Temperament viforos şi agitat de impulsuri contradictorii, spirit iscoditor şi abisal, cu atitudini radicale şi adesea incoerente, dar cu înzestrări geniale, Hasdeu se află totuşi la antipodul spiritului clasic şi geometric întruchipat de Maiorescu. Polemicile sale cu Junimea şi cu mentorul ei stau mărturie pentru această distanţă psihologică şi de strategie culturală, deşi, în ceea ce priveşte sensul profund al unor atitudini spirituale, Hasdeu se integrează în „direcţia nouă“, fiind şi el interesat de a promova „naţionalitatea în marginile adevărului“ şi de a contribui la edificarea unei culturi româneşti autentice şi competitive pe plan european.

Hasdeu şi-a uimit contemporanii, dar şi biografii care i-au cercetat opera, prin erudiţia sa „prăpăstioasă“ (unii exegeţi afirmă că stăpânea 26 de limbi!), prin capacitatea de muncă ieşită din comun şi prin noutatea metodei aplicate în studiul limbii şi al istoriei. Între anii 1860 şi 1888 (anul morţii fiicei sale Iulia), Hasdeu a fost pentru cultura română un adevărat „om-orchestră“, afirmându-se ca scriitor (poet, prozator, dramaturg), ca publicist redutabil şi ca istoric fără egal, ca lingvist, folclorist şi etnolog, precum şi ca filosof al istoriei şi al culturii. Hasdeu era efectiv în acei ani o „instituţie“ a culturii naţionale. G. Călinescu îl prezintă astfel: „*Hasdeu a fost un geniu universal şi se poate afirma că a izbutit aproape peste tot*“, iar în *Etimologicum*, opera vieţii sale, ce rămâne „*ca literatură a imaginaţiunii ştiinţifice, ca un roman al senzaţiei investigative*“, Hasdeu s-a

[159] Mircea Eliade, *Despre Eminescu şi Hasdeu*, Iaşi, Editura Junimea, 1987, p. 94.

dovedit „*un Al. Dumas al istoriei şi un Edgar Poe al filologiei*“. Proiectat pe un plan gigantic, asemenea unui templu oriental, *Etimologicum Magnum Romaniae* este o operă unică în cultura română, o adevărată enciclopedie a vieţii istorice a poporului român. A fost un publicist şi polemist de temut în epocă, editând numeroase reviste, dintre care cele mai cunoscute sunt cele de istorie: *Arhiva istorică a României* (1864), *Columna lui Traian* (1870-1883).

Principalele sale lucrări sunt: Istoria critică a românilor (1873-1875); Cuvente den betrâni (1878-1881); Etimologicum Magnum Romaniae (1886-1898); Principii de filologie comparată (1875); Sic cogito (1900).

Istoria ca disciplină integratoare

Gândirea lui Hasdeu se caracterizează prin rigoarea demonstraţiilor şi a documentării istorice, dar şi prin îndrăzneala ipotezelor, prin forţa interpretativă pe care o aplică asupra documentelor. Alături de erudiţia sa, el se caracterizează prin pasiunea romantică pentru cunoaşterea totală a realităţii, prin nostalgia originilor, prin interesul pe care-l arată culturilor arhaice, încercând să reconstituie diversele forme istorice pornind de la fenomenul originar. „Cea mai sublimă forţă – mărturisea Hasdeu – este de a citi în trecut şi în prezent prin puterea unei colosale imaginaţiuni, care, bazându-se pe puţine fragmente, reconstituite deodată un întreg grandios“. El are deci o *viziune integratoare*, venită pe o filieră romantică şi organicistă, potrivit căreia istoria are un nucleu, un prototip arhaic care se desfăşoară în manifestări diverse, între care istoricul poate descoperi analogii şi similitudini. Demersul său încearcă să reconstituie, printr-o hermeneutică totală, întregul din fragmente disparate. „*Fiecare virgulă în istoria umanităţii are un profund înţeles“,* spunea el. *„Două-trei cuvinte dintr-o limbă pot restaura o lungă şi obscură fază într-o istorie naţională*“.[160]

Concepţia sa asupra istoriei şi-a denumit-o „*pozitivism istoric*“, întrucât pune un mare accent pe documentaţia istorică, pe recursul la izvoare şi pe „critica izvoarelor“. Este influenţat de curentele spirituale şi de metodologiile vremii, dar este interesat să realizeze o sinteză originală a lor. Se înscrie în câmpul concepţiilor evoluţioniste, pozitiviste şi romantice.

Potrivit lui, istoria „trebuie să probeze materia prin experienţă, spiritul prin raţionament, şi să probeze prin raţionament şi experiment ceea ce este natural şi spiritual totodată“. Obiectivitatea se obţine prin sinteza dintre experienţă şi gândire. El se fereşte să se angajeze ferm pe opoziţie inspiritualistă sau materialistă, spunând că un pozitivist bazat pe istorie trebuie să fie naturalist, spiritualist şi deist.

Activitatea lui Hasdeu cuprinde două perioade. Prima a fost numită perioada romantică (1860-1870), definită prin tendinţa de a idealiza trecutul istoric şi de a acorda personalităţilor un rol excepţional. „*Istoricul este un uvrier şi un artist totodată“*, spunea el, înţelegând istoria ca o reconstrucţie în care documentaţia şi imaginaţia conlucrează fecund. Personalităţile istorice au capacitatea de a imprima evenimentelor o anumită direcţie de evoluţie. Eroul rezumă legitatea istorică a unui moment, nu este supus ei (cazul Istoriei lui Ion Vodă cel Cumplit).

A doua fază a gândirii sale este una critică şi se caracterizează prin tendinţa de a întemeia istoria ca ştiinţă explicativă după modelul ştiinţelor naturii. Insistă pe nevoia de documentaţie, rigoare, demonstraţie, stabilind şi un canon al metodologiei critice în cercetarea istorică. Ea cuprinde formularea unei viziuni integratoare asupra vieţii sociale. Toate fenomenele trebuie privite în conexiunea lor. Este vorba, totodată, de o perspectivă interdisciplinară prin care istoria trebuie legată de întregul corp al ştiinţelor naturii şi al ştiinţelor sociale.

Hasdeu întemeiază deci *o concepţie integratoare asupra istoriei*, considerând că această disciplină trebuie să cumuleze şi să rezume informaţia ştiinţifică particulară, reconstituind viaţa socială în ansamblul articulaţiilor sale. Istoria, spune el, este „*partea cea mai supraordonată în*

[160] B.P.Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, p. 604.

clasificarea ştiinţelor“, întrucât ea îşi subordonează rezultatele cercetărilor particulare „*sub raport teritorial, etnografic, dinastic, nobilitar (politic), ostăşesc, religios, juridic, economic, literar şi artistic*“. Există, spune el, un „*complex al ştiinţelor bio-sociologice*“ care fundamentează istoria şi care se sprijină pe cunoaşterea textelor, a ştiinţelor naturii, a filologiei şi a economiei politice. Istoricul trebuie să verifice datele prin confruntarea cu documentele sincronice ale evenimentelor, să deţină o cunoaştere multilaterală a lor şi să nu deformeze „adevărul istoric“ din considerente politice sau patriotice. Iată decalogul principiilor pe care trebuie să le respecte istoricul:

> *„1. Nu e permis istoricului a-şi întemeia aserţiunile decât numai pe date sincronice evenimentelor;*
>
> *2. Chiar o sorginte în înţelesul de mai sus nu e suficientă dacă e una, nesusţinută printr-o serie de mai multe alte consideraţiuni;*
>
> *3. O mărturie mai nouă atunci numai capătă caracterul de fântână [de izvor istoric] dacă se poate demonstra că a fost foarte aproape de loc şi de timp, sau cel puţin avusese la dispoziţiune nişte adevărate sorginţi în virtutea cărora se pronunţă;*
>
> *4. Să nu se citeze niciodată ceea ce nu s-a citit, iar în caz de a fi împrumutată de aiuri vro citaţiune să se pună modestul apud, fără de care nu se poate şti pe a cui responsabilitate se vorbeşte;*
>
> *5. Afară de fântâne, scuturate de orice dubiu, nu există nici o autoritate în istorie şi cu atât mai puţin nici o nefailibilitate;*
>
> *6. O sorginte trebuie studiată în text şi-n context, cunoscându-se într-un mod filologic limba originalului;*
>
> *7. Nu este iertat a sacrifica eterna veritate trecătorului interes, fie acesta de orice natură, căci falsificându-se o singură verigă nu vom mai putea înţelege totalitatea catenei;*
>
> *8. Cineva se naşte transilvan, moldovean, muntean, basarabean etc., dar istoricul poate fi numai român prin simţământ şi trebuie să fie numai om prin raţiune: provincialismul şi fanatismul ucid ştiinţa;*
>
> *9. Ceea ce-i comun naturii umane întregi, formând o nestrămutată lege universală, se aplică către toate cazurile concrete, suplinind chiar lipsa fântânilor propriu-zise;*
>
> *10. Istoria fiind partea cea mai supraordonată în clasificaţiunea pozitivistă a ştiinţelor, nu este nici o ramură a cunoştinţelor care să nu poată răspândi câteodată o vie lumină asupra unei cestiuni istorice“.*[161]

Raportul dintre natură şi istorie

Problema fundamentală a concepţiei sale o constituie *raportul dintre natură şi istorie*. Istoria umană este o istorie naturală, după ideea lui Herder, dar ea are o raţionalitate intrinsecă, o necesitate care o străbate şi o ordonează. Hasdeu concepe această relaţie în termenii interacţiunii. *Natura acţionează asupra istoriei*, o condiţionează, o modelează într-o formă anumită. La rândul ei, *istoria umană reacţionează şi modifică natura*. În concepţia sa, omul este o fiinţă activă care îşi organizează viaţa pornind de la datele naturale. Factorii naturali se împletesc cu cei sociali şi umani. *Interacţiunea societate-natură este condiţia permanentă a dezvoltării umane*. Natura şi istoria acţionează reciproc una asupra alteia şi astfel şi istoria poporului român este istoria reacţiunilor poporului român faţă de mediul său natural.

> *„Nu numai natura stăpâneşte pe om, ci încă şi omul modifică natura, încât adesea e greu a decide în această perpetuă acţiune şi reacţiune dintre materie şi spirit, dacă un fenomen oarecare se datoreşte anume naturii sau anume omului, ci mai bine ambelor.“*

Deci, evoluţia istorică se explică prin împletirea şi înlănţuirea factorilor naturali şi umani. În consecinţă, ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale se află în relaţii de interdependenţă, aşa după cum societatea se află în legătură organică cu natura.

---

[161] *Ibidem*, pp.7-8.

Hasdeu depăşeşte determinismul geografic prin ideea că acţiunea factorilor naturali este limitată şi prin rolul pe care-l acordă acţiunii umane în istorie. „*Trebuie să vedem până la ce punct se poate subordona sau trebuie vrând-nevrând să se subordoneze un popor, în bine sau în rău, înrâuririi pământului.*“ Natura este deci unul dintre factorii determinanţi, dar nu singurul şi adesea nu cel mai important. Alături de natură intervin şi alţi factori, precum instituţiile sociale, factorii demografici, acţiunea umană, personalităţile istorice şi providenţa.

> *„A admite fără cercetare şi fără restricţiuni dictatura pământului, a trece peste ideea idiosincraziilor individuale şi de ginte, a uita principiul atavismului (tradiţia), a nu recunoaşte providenţa, a nu lăsa omului liberul arbitru faţă cu natura şi divinitatea, este a nu înţelege istoria.“*

După cum vedem, Hasdeu este interesat de o imagine complexă asupra factorilor istorici, respingând deopotrivă fatalismul geografic şi cel religios. În felul acesta, el se detaşează de un determinism rigid şi mecanicist. Providenţa, consideră Hasdeu, este „*o forţă conducătoare omniprezentă, inexprimabilă, pe care omului nu-i este dat să o cunoască, dar pe care el nu poate să nu o recunoască*“. După opinia lui, superioritatea unui popor faţă de alte popoare nu e un dat fatal, dar e determinată de o „*selecţie providenţială*“. Intervenţia divinităţii în istorie este incidentală şi nu determină nimic în mod direct. Omul este cel care realizează istoria în complexul de interacţiuni al factorilor menţionaţi. Nu există popoare osândite la barbarie de către providenţă. Există numai „popoare leneşe“, în concepţia sa. Deşi, potrivit lui Hasdeu, unele popoare sunt mai bine înzestrate, providenţa este bună cu toţi. „*Progresul e numai posibil, dar nu necesar*“, spune el. Progresul e posibil prin condiţiile oferite de providenţă tuturor popoarelor, dar *providenţa şi natura nu anulează liberul arbitru al omului*, nu împiedică libertatea de acţiune a popoarelor. Concepţia sa este aici contradictorie, întrucât susţine că progresul istoric este determinat până la urmă de acţiunea umană, dar în corelaţie cu forţa providenţei, pe care o invocă adesea în mod retoric. Personalităţile istorice sunt supuse necesităţii istorice şi ele trebuie să acţioneze „după măsura timpului şi a locului“, după condiţiile concrete în care se manifestă.

Între mediul natural şi cel social se interpune elementul uman, numit adeseori „ginta“, neamul, factorul demografic, acţiunea umană, factori care se modifică de-a lungul istoriei şi care pot adeseori înfrânge rezistenţa şi influenţa mediului natural. După opinia lui, *naţiunile apar şi sunt modelate de factorii naturali dar şi de acţiunea lor concret-istorică*. Naţiunea presupune două elemente constitutive: *pămîntul şi neamul, adică natura şi un factor uman (etnic) activ*. Primul factor este un factor statornic cu o acţiune continuă asupra istoriei, un factor constant, pe câtă vreme cel de-al doilea factor este variabil istoric, în funcţie de împrejurări. Naţiunea este deci unitatea celor doi factori. „*Unirea dintre pământ şi neam pe baza căreia se înalţă o naţiune, e atît de strînsă încât pământul răsfrânge în toate ale sale imaginea neamului şi neamul răsfrânge în toate ale sale imaginea pământului.*“ În ceea ce priveşte instituţiile sociale, Hasdeu respinge rolul hotărâtor acordat acestora de concepţiile luministe şi raţionaliste. Şi el abordează situaţia socială prin intermediul raportului fond-formă: „*viciul instituţiilor care sunt o oarbă imitaţiune din afară, capriciul individual al celor de la cârmă, poate mişeli (distruge, corupe) naţiunile cele mai bine înzestrate din punctul de vedere al pământului*“.

Elemente de filosofie a culturii

Potrivit lui, cultura este legată de toate aspectele istoriei unui popor şi de toate componentele vieţii sociale. Cultura cuprinde un bogat instrumentar material, o serie de modele comportamentale şi de valori spirituale. El este interesat mai ales de fondul anonim al culturii, de creaţiile populare, de cultura nescrisă, de elementele practice ale vieţii, de obiceiuri şi tradiţii în care se exprimă totalitatea trăsăturilor istorice ale unui popor. Aceste creaţii au o valoare funcţională, practică, alcătuind „*o enciclopedie haotică după care un observator filosofic poate judeca tot ce ştie şi tot ce crede o naţiune*“.

El reabilitează elementele folclorice şi miturile, împotriva concepţiilor pozitiviste. Potrivit lui, mitul are o putere expresivă şi practică, întrucât „derivă dintr-o lege universală". Mitul este deci o componentă universală a culturilor populare şi nu trebuie privit ca o istorie falsă. Mitul transfigurează o realitate şi are o putere modelatoare asupra comportamentelor umane prin faptul că exprimă atitudini exemplare, situaţii semnificative ale condiţiei umane. Această idee va fi preluată de Mircea Eliade, cel care va publica în 1937 o masivă culegere din opera lui Hasdeu, însoţind-o de un studiu introductiv în care subliniază valoarea şi fecunditatea perspectivei sale teoretice.

O altă teză importantă a concepţiei sale priveşte ideea comunicării dintre culturi, a interferenţelor multiple dintre ariile de civilizaţie. Principiul circulaţiei cuvintelor este prezent şi în cultură. Culturile nu sunt organisme închise, ci unităţi semnificative aflate în relaţii de influenţare reciprocă. „*Civilizaţiunea unui popor este întârziatul product al unui număr nedefinit de civilizaţii anterioare eterogene.*" El are o viziune modernă cu privire la straturile istorice suprapuse în organismul unei civilizaţii şi cu privire la circulaţia motivelor şi a temelor de la o civilizaţie la alta. Metoda sa constă în a descifra aceste multiple influenţe care s-au sedimentat în faptele de cultură. Aşadar, concepţia asupra culturii este foarte originală şi avansată pentru vremea sa. El vede în cultură un fond de reprezentări, credinţe, mituri, simboluri, norme şi obiceiuri, obiectivate în creaţii spirituale, în instituţii şi comportamente sociale prin care un popor îşi afirmă personalitatea sa. Este cel dintâi gânditor român care cercetează cultura populară potrivit unei complexe metodologii ştiinţifice, întemeind folcloristica şi etnologia românească la un nivel comparativ cu ştiinţa europeană.

Hasdeu a insistat asupra corespondenţelor şi analogiilor dintre diferitele niveluri ale existenţei, dintre diferitele forme ale culturii. Putem spune că, potrivit lui, *imaginea întregului este reflectată în părţi şi poate fi reconstituită din acestea*. Metoda sa constă în a aplica asupra unui material istoric riguros determinat o interpretare îndrăzneaţă, dar adeseori abuzivă şi mitizantă. Exegeţii au sesizat această structură contradictorie a lui Hasdeu, acest amestec între rigoare ştiinţifică şi fabulaţie, care venea din dorinţa lui de a aborda toate problemele şi de a acoperi golurile culturii române. Călinescu afirmă că Hasdeu este un „*geniu universal*", care are în el ceva din „haosul scitic". Mircea Eliade susţine că, alături de Eminescu, Hasdeu este personalitatea cea mai înalt creatoare a culturii române din secolul al XIX-lea.

Limba – temelia societăţii

Confruntându-se cu puţinătatea izvoarelor istorice asupra unor faze din evoluţia poporului român, Hasdeu a consultat limba ca un document fundamental. *Limba, consideră el, este un material istoric de mare relevanţă, întrucât ea are un profund caracter social*. „*Nimic mai social ca limba, nodul cel mai puternic, dacă nu chiar temelia societăţii*", spunea el. În consecinţă, lingvistica devine o ştiinţă socială fundamentală, apreciată de el drept „*algebra ştiinţelor istorice*".

Hasdeu a elaborat o concepţie surprinzător de modernă asupra limbii, pe care o priveşte ca un sistem, integrat sistemului social. Limba se află într-o strânsă legătură cu istoria societăţii, fiind „*un tot armonios în care toate se află în corelaţiune*".

> *„Nemic mai social ca limba, nodul cel mai puternic, dacă nu chiar temelia societăţii. [...]. Limba unui popor se confundă şi se identifică cu naţionalitatea lui, cu memoria părinţilor, cu leagănul, cu mama, de unde ea se şi numeşte «limbă maternă», expresiune sublimă".*[162]

Tot el disociază între planul sincronic şi cel diacronic de analiză a limbii, după cum are şi observaţii fundamentale cu privire la raportul dintre gândire şi limbaj. O contribuţie hotărâtoare a lui Hasdeu rezidă şi în reabilitarea substratului dacic al limbii române, substrat ocultat de perspectiva Şcolii Ardelene.

[162] B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. III, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1984, p. 8.

„Primele încercări asupra graiului poporan al românilor, conduse într-un mod ceva mai sistematic, se datoresc unei pleiade de ardeleni: Şincai, Samuil Micu, Petru Maior, a căror mărime trebuie măsurată nu prin ceea ce ei au făcut, ci prin ceea ce voiau să facă: a deştepta naţionalitatea română, a o deştepta cu orice preţ. «Sunteţi fii ai Romei!“, au strigat ei; şi românul, zguduit din somn, s-a pus pe gânduri.“[163]

Ca lingvist şi filolog a stabilit metodologia ştiinţifică a acestor domenii, elaborând teorii şi legi care sunt valabile şi astăzi. Printre acestea putem menţiona *legea circulaţiei cuvintelor*, prin care susţine că *valoarea unei forme lingvistice trebuie stabilită în funcţie de circulaţia ei în limba vie*. Această lege este inspirată din economia politică şi aminteşte de formula lui Simion Ştefan, după care „*cuvintele sunt ca banii*“, a căror valoare creşte proporţional cu viteza lor de circulaţie într-un mediu social. Potrivit acestei teorii, noi putem reconstitui structura unei limbi inventariind elementele care au cea mai mare frecvenţă în limba vie. Intervenind în disputa privind natura limbii române, el afirmă că direcţia latinistă (ilustrată de Şcoala Ardeleană şi de Timotei Cipariu şi Aug.T.Laurian, în epocă) „exagerează un adevăr“, pe când direcţia antilatinistă, ilustrată de A. Cihac, exagerează nu un adevăr, ci „*exagerează o exageraţiune*“. Hasdeu ţine cumpăna între aceste orientări opuse, fixând un nou cadru al lingvisticii şi al ştiinţelor umane.

Împotriva lui Cihac, care se baza pe o statistică ce lua în considerare doar originea cuvintelor din limba română, ajungând la concluzia greşită că numai o cincime din cuvintele limbii române ar fi de origine latină, iar două cincimi de origine slavă, plus alte influenţe, Hasdeu arată că această statistică nu are nici o valoare, întrucât nu ne dezvăluie *valoarea de circulaţie* a acestor cuvinte. Pentru a demonstra falsitatea acestei teorie, Hasdeu a preluat din culegerea lui Teodor Burada o poezie populară din Dobrogea, zonă de interferenţă lingvistică, în care toate cuvintele erau latine.

„Vara vine, iarna trece,/N-am cu cine mai petrece;/Şi cu cine am avut, /Vai de mine, l-am pierdut!/L-a mâncat negru pământ,/La biserică-n mormânt.“

„*Câte cuvinte, atâtea latinisme*“, va exclama Hasdeu, ajungând la concluzia că „*un calcul serios în linguistică, ca şi în economia politică, are în vedere nu unitatea brută, ci valoarea de circulaţiune“, „valoarea cea utilă a fiecărui din acele elemente*“. Hasdeu i-a adresat lui Cihac provocarea de a găsi măcar o strofă dintr-o poezie populară în care toate cuvintele să fie de origine slavă.

„Precum în economia politică moneta este mijlocul universal al circulaţiunii tuturor bunurilor, tot aşa şi în linguistică graiul este mijlocul universal al circulaţiunii ideilor şi impresiunilor“.[164]

Enunţând teoria circulaţiunii cuvintelor, Hasdeu spulberă teoria slavofilă lui A. Cihac, care ajunsese la concluzia absurdă că românii au împrumutat masiv cuvinte de la slavi, inclusiv cele din nomenclatorul creştin, ceea ce, spune Hasdeu, ne duce la concluzia că „*românii nu vorbeau aproape nici o limbă, fiind un popor mut aproape opt secole*“.

„În linguistică marele principiu al circulaţiunii, uitat până aci aproape cu desăvârşire, s-ar putea privi ca piatra angulară a edificiului. Ceea ce se cheamă fizionomia unei limbi nu este altceva decât rezultatul circulaţiunii. Fizionomia totală a limbei se compune din fizionomiile sale parţiale: fonetică, tonică, morfologică, sintactică, lexică, ideologică rezultând fiecare dintr-o circulaţiune deosebită, astfel că se poate întâmpla, bunăoară, ca fizionomia fonetică sau lexicală să nu fie de aceeaşi natură cu cea sintactică sau cu cea tonică, dar toate circulaţiunile speciale la un loc concurg într-o singură fizionomie generală.“[165]

În acest fel, *disociind între fondul pasiv şi fondul activ al limbii*, Hasdeu a tranşat definitiv problema limbii române, arătând că ea este în structura ei fundamentală de origine latină, iar acest lucru se poate dovedi luând ca bază limba vie, limba vorbită de popor, deci principiul circulaţiei cuvintelor în limba vie.

---

[163] *Ibidem*, p. 9.
[164] *Ibidem*, p. 70.
[165] *Ibidem*, pp. 78-79.

„Dicționarul unei limbi trebuie să fie pentru un popor o enciclopedie a traiului său întreg, trecut şi prezent. În limbă, o națiune se priveşte pe sine însăşi într-o lungă galerie de portrete, din epocă în epocă."

Deşi Şcoala Ardeleană a dezvoltat „o direcțiune unilaterală" şi a ajuns la „exces" latinist, ea are o importanță fundamentală, inclusiv prin urmările sale, producând *„doi bărbați de-naintea cărora cată să se-nchine toți românii: Cipar şi Laurian*". Primul a supus unui examen critic vechile texte româneşti, iar Laurian *„a presimțit…înainte de somități occidentale, două dintre pârghiile cele fundamentale ale linguisticii contemporane* ne-ntrerupta continuitate dialectală şi reconstituirea prototipurilor".[166]

Hasdeu a dezvoltat o teorie a dialectelor, ca bază de formare a limbilor naționale, arătând că lingvistica îşi găseşte „materialul brut" nu în limba oficială, ci în „limba poporană", cea vie, care se vorbeşte în „colibe", nu în palate. El disociază clar între „limba in abstracto" (privită ca „grai abstract", „ca facultate nativă a omului în genere de a-şi manifesta sufletul prin voce", deci în sens antropologic) şi „limba in concreto", ca utilizare practică, ca vorbire „comună", în „forma ei incultă", nereglementată savant. Această distincție se va regăsi la Ferdinand de Saussure, dar cu un sens relativ schimbat: langage (limbaj, facultatea vorbirii), langue (limbă), parole (vorbire).[167]

„Limba concretă" poate fi privită ca „dialect", în sens de dialect etnologic (două sau mai multe graiuri ce au o origine comună, urmând ca din interacțiunea lor să se formeze o limbă națională), dar şi în sens de dialect antropologic (limba utilizată de o comunitate umană determinată față de oricare altă limbă).

„Întrucât «limba» e comună omenirii întregi, fiecare grai al unei colectivități de oameni este un dialect din acea limbă comună față cu toate celelalte graiuri ale tuturor celorlalte colectivități de oameni, oricât de eterogene ar fi între sine acele graiuri sau colectivități de oameni."[168]

Lingvistul va disocia deci aceste aspecte, urmând să nu caute o „filiațiune națională" între limbi îndepărtate, fără nici un contact istoric între ele, adică *„acolo unde nu se află decât identitate de natură umană*". Avem deci:

- primul nivel, limba ca dimensiune antropologică, inerentă naturii umane;
- al doilea nivel, limbile determinate sau naționale, ca „dialecte antropologice" sau variațiuni ale acestei trăsături general-umane;
- al treilea nivel, „dialectele etnologice", dialectele locale, ca variațiuni ale unei limbi determinate sau ale unui grai comun, dialecte desprinse dintr-un trunchi comun.

Hasdeu a insistat pe ideea continuității neîntrerupte a *„dialectelor etnologice"*, continuitate ce poate fi regăsită pe cel de al treilea nivel, întrucât aici avem de a face cu *„limba vie"*, cu *„limba populară"*, cu stratul primar al limbii, cel care asigură *„traiul"* complet al unei comunități determinate.

Hasdeu studiază şi mecanismele de interacțiune dintre dialectele locale, modul în care unele devin predominante şi bază de pornire pentru limba literară națională, cu toată prudența unei proceduri ştiințifice.

„Orice mapă geografică dialectală implică rezerva fluctuațiunilor terminale: centrul fiecărui dialect e pronunțat, hotarele sunt echivoce. O rezervă şi mai importantă trebuie prevăzută în privința arborelui genealogic al dialectelor."

O semnificație deosebită pentru disciplinele filologice o are distincția dintre *analiza sincronică şi diacronică a fenomenelor de limbă*, distincție pe care o consacră Hasdeu pe urma unor cercetări proprii şi a unor lingvişti ai vremii.

„Pentru a înțelege într-un mod ştiințific ceea ce este «dialectul etnologic», cată să răspundem la două chestiuni fundamentale:

1. Care e raportul reciproc între două dialecte ale unui grup?

2.Care este relațiunea lor totală către punctul comun de plecare?

---

[166] B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. III, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1984, p. 9.
[167] Vezi Gh. Mihăilă, *Note*, la vol. menționat, pp. 113-114.
[168] B.P.Hasdeu, *op. cit.*, p.52.

Cu alte cuvinte, dialectul etnologic ni se prezintă sub două puncturi de vedere esenţiale: punctul de vedere peritetic, când se compară graiurile sincronice unul altuia, şi punctul de vedere anatetic, când se compară perioadele succesive din ce în ce mai în sus ale fiecărui grai în parte faţă cu ale celorlalte graiuri".[169]

Aceaşi distincţie operează şi când studiem „dialectele antropologice", adică limbile naţionale, supraordonate dialectelor etnologice.

„Studiul peritetic compară elementele omogene aşa-zicând contemporane ale diverselor graiuri, de ex., noţiunea pluralului în toate familiile linguistice. Dar această noţiune, luată într-un moment dat, este necesarmente rezultatul unei evoluţiuni anterioare, mai lungi sau mai scurte, care se poate constata numai urcându-ne din treaptă în treaptă în fazele precedinţi ale diverselor graiuri. Cu alte cuvinte, dialectul antropologic, ca şi cel etnologic, cată a fi urmărit nu numai prin periteză în spaţiu, pe unde este, dar şi prin anateză în timp, cum a devenit, căci limba, în orice clipă a existenţei sale, are o vârstă, la care a ajuns printr-un şir de vârste succesive".[170]

Conjugarea analizei sincronice şi a celei diacronice (peritetice şi anatetice, în termenii utilizaţi de Hasdeu), circulaţia cuvintelor şi „ne-întrerupta continuitate dialectală" sunt principii pe care autorul le-a aplicat în studierea limbii, mai ales în studierea limbii în „*uzul comun*", care e „*viaţa*" limbii, în dialectele comune, „*pline de viaţă şi avute în tot felul de material*".

Capitol suplimentar. Istorie şi limbă în gândirea românească

În câmpul creaţiei culturale moderne, românii s-au ilustrat în câteva ramuri: istorie, lingvistică, filosofia culturii, folcloristică, gândire socială şi politică, literatură. Interesul pentru istorie şi pentru limbă are o semnificaţie deosebită în cultura română. Adevăratele axe ale vieţii noastre culturale vor fi însă gândirea istorică şi lingvistică. De ce? „*Istoria e cea dintâi carte a unei naţii",* spunea Bălcescu, iar românii au meditat asupra istoriei dintr-un impuls organic, căutându-şi în istorie fundamentele existenţei lor pentru a-şi descifra destinul şi sensul de evoluţie, cum spunea Kogălniceanu.

Cât priveşte limba, ea este considerată temelia, reazemul, punctul de sprijin şi simbolul specificităţii naţionale. Păstrarea limbii s-a identificat în multe veacuri cu păstrarea naţionalităţii. Meditaţia asupra limbii era firesc să-i preocupe pe români. Istoria (incluzând tradiţia culturală, în toate aspectele sale) şi limba (cea vie, dar şi creaţiile pentru care ea este un suport primar) constituie dovezile supreme ale unităţii şi continuităţii poporului român, după cum reprezintă şi elementele constitutive ale identităţii naţionale. Reflecţia asupra lor se impunea imperativ românilor, ameninţaţi în existenţa lor ca entitate distinctă. Pornind din aceste două sectoare ale cercului antropologic ce exprimă identitatea poporului român, se pot reface şi reconstitui toate celelalte determinaţii ale specificităţii noastre. Pe aceste două temelii au lucrat cronicarii şi umaniştii, apoi corifeii Şcolii Ardelene şi învăţaţii veacului al XIX-lea.

Aceste două teme majore ale cugetării româneşti aveau deja o tradiţie bogată la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Lucrurile esenţiale fuseseră deja spuse cu privire la ele. Kogălniceanu afirmase că istoria „*este singurul oracol care ne poate spune viitorul*", insistând asupra funcţiei morale a ei. Prin istorie, poporul ajunge la conştiinţa de sine, la cunoaşterea drepturilor sale, a posibilităţilor şi virtualităţilor care urmează să se exprime în viitor. Cantemir şi alţi învăţaţi au declanşat lupta pentru recucerirea adevărului în istorie şi limbă. Şcoala Ardeleană poate fi considerată o mişcare de amplă reconchistă a adevărului în istoriografia naţională. În alt context istoric, Bărnuţiu insistă asupra ideii că istoria ne demonstrează că libertatea nu poate fi decât naţională, că ea se identifică cu dreptul de a avea o cultură proprie. Împotriva celor care deformau imaginea istoriei româneşti, adevărurile trebuiau cucerite prin luptă, prin bătălii culturale, degajate de straturile de neadevăr, de „basnele" cronicarilor şi ale istoricilor din ţările vecine. De aceea, adevărul istoric va constitui şi un suport al acţiunii politice. Construcţia politică a statului român modern trebuie făcută prin consultarea istoriei, care oferă paradigme pentru acţiunea politică.

Limba este tezaurul valorilor naţionale, vor spune Bărnuţiu, Eminescu, Hasdeu, Xenopol şi toţi gânditorii români angajaţi în această competiţie imagologică. Limba e expresia cugetării şi a simţirii deopotrivă şi „*numai în limba sa omul îşi pricepe inima pe deplin*" (Eminescu). Tot Eminescu va afirma că

[169] *Ibidem*, p. 48.
[170] *Ibidem*, p. 53.

limba noastră nu e una nouă ci, din contră, „veche şi staţionară“, iar naţionalitatea se confundă acum mai mult cu limba, pe când în alte vremuri ea se confunda cu religia.

Gândirea românească modernă – din perimetrul filosofiei, sociologiei, politicii şi al artei – s-a construit pe aceste două discipline: istoria şi lingvistica. Istoria, nefiindu-le decât arareori favorabilă, iar limba neputându-li-se lua, ca un tezaur ce se ascundea în fiinţa lor, românii au meditat îndelung la aceste două realităţi primordiale şi îngemănate. Predominanţa istoriei şi a lingvisticii ca discipline ale gândirii româneşti e un fenomen cultural izbitor la noi. Putem spune că, neputându-şi face istoria aşa cum au vrut-o, românii au fost obligaţi să facă filosofia istoriei, recuperând în gândire ceea ce pierdeau în planul realităţii. În acest fel, putem înţelege şi afirmaţia lui Noica după care românii au vocaţie de „antrenori“, întrucât „au stat pe mal şi au văzut cum s-au înecat alţii“.

Pornind de la principiul formulat de Eminescu după care „*limba este măsurariul civilizaţiei unui popor*“, întrucât ea este legată de ansamblul manifestărilor sociale, fiind un fenomen social total, putem lua drept bază a investigaţiei şi a descrierii unei naţiuni orice manifestare expresivă a culturii naţionale. Din această perspectivă holografică, pentru care întregul se regăseşte transfigurat simbolic în fiecare din părţile sale constitutive, putem subscrie la afirmaţiile cunoscute ale lui Hasdeu:

> *„Două-trei cuvinte dintr-o limbă pot restaura o lungă (şi) obscură fază dintr-o istorie naţională“; sau: „Ajunge câteodată o literă pentru a caracteriza o naţiune“*[171] *(cazul literei I – eu – din limba engleză, sugerând caracterul insular şi înclinaţia spre individualizare a englezilor)“.*

„*În orice limbă există o metafizică implicită*“[172], spune Blaga, în consens cu teoriile relativismului lingvistic şi mental, elaborate de E.Sapir şi B.L.Whorf. Aceste teorii invocă funcţia existenţială şi implicit holografică a limbii, capacitatea ei de a determina sensurile şi mecanismele gândirii colective, de a reţine caracteristicile şi „memoria“ celorlalţi factori constitutivi ai vieţii naţionale.

Aceeaşi funcţie o putem atribui, în proporţii variabile, evident, tuturor formelor de creaţie care reflectă simbolic totalitatea vieţii naţionale. Pornind de la această idee, Noica a încercat să reconstituie o viziune asupra lumii, specific românească, pe suportul prepoziţiei întru care ar avea virtutea de a reprezenta devenirea realităţilor umane într-un orizont ce presupune o „închidere ce se deschide“, precum şi mecanismul de „traducere a mediului extern în mediul intern“[173].

2. Alexandru D. Xenopol (1847-1920)

A.D. Xenopol este unul dintre cei mai mari istorici şi teoreticieni ai istoriei din cultura română, un savant care a reuşit să închege o primă sinteză completă asupra istoriei poporului român. Lucrări: *Cultura naţională* (studiu – 1868); *Istoria românilor din Dacia Traiană* (1880-1910) – 14 volume; *Istoria partidelor politice din România* (1910); *Principii fundamentale ale istoriei* (1899 – în franceză); *Teoria istoriei* (1908 – în franceză).

Remarcat de Titu Maiorescu în 1866, este trimis la studii la Berlin pe cheltuiala Junimii. Întors în ţară, se manifestă ca un strălucit membru al acestei societăţi şi se afirmă ca un istoric de anvergură. Împotriva mentorului Junimii, Xenopol arată că progresul înfăptuit în ultima perioadă este unul real şi nu aparent şi se detaşează astfel de sensul criticii lui Maiorescu. După 1879 se detaşează de junimişti şi se înregimentează în orientarea liberală, devenind un adversar al Junimii.

În studiul „Cultura naţională“ (1868), Xenopol cercetează raportul dintre sufletul unui popor (stările de spirit, inteligenţa, puterile cognitive, formele de creaţie) şi împrejurările sau mediul extern în care se formează, considerând că impresiile venite din lumea exterioară dau particularitate dispoziţiilor sufleteşti. Deşi era sub influenţa determinismului geografic, Xenopol vorbeşte de acţiunea transformatoare a omului asupra naturii, de capacitatea omului de a se smulge din determinismul natural. După opinia lui, ştiinţa nu are caracteristici naţionale, la fel ca şi anumite activităţi economice. Dar specificitatea naţională s-ar manifesta pregnant în limbă, tradiţii, moravuri, literatură, arte.

---

[171] Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Istoria critică ... ed.cit,* p.604 şi respectiv 436.
[172] Lucian Blaga, *Elanul insulei*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p.180.
[173] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Buc., Editura Cartea Românească, 1986, pp. 69-74.

Teoria istoriei

Concepţia istorică a lui Xenopol se înscrie într-o perspectivă *evoluţionistă şi pozitivistă*, specifică epocii. El consideră că lumea materială parcurge mai multe trepte evolutive, iar spiritul este o „înflorire“ a materiei organice, rezultatul ultim al dezvoltării sale. Respinge apriorismul kantian şi susţine o poziţie materialistă în problema obiectivităţii spaţiului şi a timpului. „*Fără această concepţie fundamentală, istoria n-ar fi decât o uriaşă fantasmagorie*“. Bazat pe ştiinţele vremii, Xenopol dă o înţelegere raţională evoluţiei, explicând-o prin factori imanenţi. Evoluţia în istorie şi în natură nu este doar cantitativă, ci şi calitativă, adică, spune el, „dezvoltarea a fost întotdeauna o perfecţionare“. „*Cunoaşterea provine din experienţă; bogăţia ei este direct proporţională cu amplitudinea şi profunzimea cercetării*“. În confruntarea cu idealismul kantian, Xenopol susţine caracterul obiectiv al legilor naturii. „*Legile care cârmuiesc fenomenele nu sunt produsul spiritului nostru*“. Această poziţie va fi afirmată şi în confruntarea cu poziţiile neokantienilor, care considerau că ştiinţa stabileşte doar nişte relaţii între noţiuni, fiind o creaţie a spiritului prin care este organizată experienţa. Xenopol precizează că ştiinţa se constituie ca o relaţie între noţiuni şi fenomenele reale. El manifestă încredere în cunoaştere şi în capacitatea ştiinţei de a contribui la dezvoltarea socială.

Xenopol elaborează o teorie originală a istoriei. El se ocupă de statutul epistemologic al istoriei. Ideea centrală a concepţiei sale constă în distincţia dintre faptele de repetiţie şi faptele de succesiune.

- Faptele de repetiţie nu se modifică esenţial în spaţiu şi timp, iar elementele asemănătoare prevalează asupra celor diferite. Aceste fapte de repetiţie se manifestă atât în natură, cât şi în societate. În ele predomină elementele de generalitate, constanţă, stabilitate relativă.
- Faptele de succesiune, însă, se modifică calitativ în timp, iar elementele diferenţiale sunt decisive în cadrul lor. În consecinţă, ele sunt fenomene unice, individuale, care nu se reproduc identic niciodată. Faptele de succesiune sunt deci fenomene istorice, care se manifestă atât în natură, cât şi în societate.

Xenopol consideră că această distincţie este esenţială pentru a disocia *ştiinţele teoretice*, care se ocupă de faptele de repetiţie (fenomene fizice, mecanice, chimice, astronomice, succesiunea anotimpurilor, iar în spaţiul social – fenomenele economice, juridice, legile logicii şi ale fenomenelor psihologice), de *ştiinţele istorice*, care cercetează faptele de succesiune. Aceste două caracteristici sunt trăsături structurale şi complementare ale lumii, iar istoricitatea este o dimensiune ontologică pe care o cercetează disciplinele istorice. *Criteriul distincţiei sale este raportul fenomenelor respective faţă de spaţiu şi timp.*

Xenopol refuză punctul de vedere al neokantienilor, care considerau că în natură avem de-a face cu o cauzalitate mecanică, iar în istorie cu fenomene irepetabile. *Distincţia lui nu reproduce distincţia dintre natură şi istorie*. Deşi radicalizează distincţia dintre cele două categorii de fapte, el vede şi legătura dintre ele, afirmând că faptele de repetiţie se transformă treptat în fapte de succesiune. Pe această distincţie ontologică, el propune o nouă clasificare a ştiinţelor, după natura relaţiei dintre fenomenele pe care le studiază.

- Ştiinţele teoretice se subîmpart în ştiinţe ale materiei şi ale spiritului (matematica, logica, economia politică, dreptul).
- Ştiinţele istorice se subîmpart şi ele în ştiinţe ale materiei (geologia, paleontologia, teoria evoluţiei) şi ale spiritului (istoria cu toate ramurile sale, întregul complex al ştiinţelor care cercetează viaţa socială).

Deci, obiectul cunoaşterii ştiinţifice prezintă o dualitate ontologică: *coexistenţa şi succesiunea, care solicită o perspectivă sincronică şi diacronică*. Istoria devine deci un mod de a concepe lumea. Problema pe care o formulează Xenopol este următoarea: *poate exista o ştiinţă a fenomenelor individuale şi irepetabile*? Ce temei logic şi epistemologic are o atare ştiinţă? Deci, poate fi istoria o ştiinţă? Pentru a răspunde la aceste întrebări, Xenopol elaborează un studiu serios, temeinic şi aplicat asupra conceptelor de cauzalitate şi legitate, urmărind modul de manifestare a

lor în cele două domenii ale realităţii. Xenopol precizează că *„obiectele înseşi prezintă cele două moduri de a fi, şi nu spiritul nostru introduce în ele aceste două calităţi*“.

Istoria va cerceta, deci, *faptele individuale, care nu pot fi formulate sub formă de legi*. Pozitivismul a abandonat ideea de cauzalitate pentru a privilegia conceptul de lege. Xenopol susţine că în faptele de repetiţie cauzalitatea se manifestă în mod diferit faţă de fenomenele de succesiune. El are o reprezentare complexă asupra cauzalităţii, considerând că relaţia cauzală cuprinde „forţa“ sau „puterea“ care acţionează genetic în anumite împrejurări sau condiţii. În fenomenele de repetiţie, împrejurările sunt relativ asemănătoare şi, deci, cauza acţionează la fel, iar relaţia cauzală poate fi formulată sub formă de lege. În fenomenele de succesiune, împrejurările diferă şi, deci, şi efectul relaţiei cauzale va fi diferit. Ca atare, aici relaţia cauzală nu poate fi formulată sub formă de lege. Când ştiinţa descoperă cauza fenomenelor, ea o poate formula sub formă de lege. Exemple: legea gravitaţiei, legea căderii corpurilor etc.

Cauzalitatea are o importanţă decisivă în succesiunea fenomenelor istorice, dar ea produce efecte specifice, singulare şi, ca atare, întrucât condiţiile nu sunt repetabile, ci totdeauna schimbătoare, vom avea de-a face cu fenomene individuale În consecinţă, *cauzalitatea înlănţuie aceste fenomene genetic şi le înscrie într-o anumită serie*.

Ideea de serie istorică

Conceptul de serie istorică îi va servi lui Xenopol pentru a înlocui conceptul de lege în fenomenele istorice. Cauzalitatea în succesiune se transmite de la un fenomen la altul şi noi putem cerceta această înlănţuire din verigă în verigă. Această cauzalitate succesivă este singurul element de legătură pe firul succesiunii fenomenelor. *Aceasta este ideea fundamentală a lui Xenopol prin care el încearcă să împace caracterul ştiinţific al istoriei cu natura obiectului pe care îl cercetează*. Xenopol nu neagă existenţa generalităţii în istorie, dar consideră că aceasta nu are constanţă, stabilitate. Istoria umană individualizează faptele şi mai mult faţă de evoluţia biologică. Chiar dacă putem vorbi de legi sociale, ele exprimă doar direcţia generală de evoluţie, dar nu modul de producere al faptelor. În istorie, deci, nu se pot face previziuni decât în mod cu totul aproximativ. Seria decupează un grup de fenomene care au o cauză comună. Seria reprezintă, deci, „cadrele obşteşti“, generale ale succesiunii. Explicaţia cauzală este vitală pentru istorie, şi aici Xenopol vorbeşte chiar de superioritatea istoriei faţă de ştiinţele teoretice.

Aceste serii reprezintă „generalul“ în istorie, de un fel deosebit. Coordonarea acestor serii care traversază epocile ar putea duce la o schemă care să întemeieze ştiinţa istoriei. O epocă este traversată de câteva serii mari, care îşi au originea în factori economici, politici şi culturali. Astfel, domnia lui Cuza ar fi caracterizată, potrivit lui Xenopol, de următoarele serii istorice: seria redeşteptării naţionale, care începe la 1821 şi traversează diferite momente importante ale secolului; seria interferenţelor dintre civilizaţia noastră şi cea apuseană; seria emancipării noastre de sub dominaţia străină; în sfârşit, seria decăderii oraşului Iaşi ca centru politic şi ascensiunea Bucureştiului în această funcţie.

După cum vedem, seria istorică reprezintă un aspect major al vieţii sociale, care este urmărit în manifestările sale diverse, potrivit tendinţei pe care evoluează. Seriile îndeplinesc, deci, un rol ordonator în istorie, un rol sistematizator. Aceste serii, întrucât exprimă anumite tendinţe imanente ale epocii, sunt foarte apropiate de ideea legilor cu caracter tendenţial, statistic.

Pentru ştiinţele istorice, Xenopol revendica în mod explicit o altă structură logică decât cea care stăpânea ştiinţele teoretice. El vorbea de o logică a *„inferenţei*“[174], care să nu dizolve individualitatea fenomenelor istorice în generalitatea „uniformizatoare“ (şi „mută“) a legilor formulate de „ştiinţa clasică“. În acelaşi timp cu Dilthey, el cerea întemeierea unei logici în care individualul, specificul, diversul, irepetabilul, „cazul“ etc., să fie recunoscute ca stări sau

[174] A.D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filosofice,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967, p.231.

manifestări cu greutate ontologică în structura realului şi în viaţa societăţilor umane, iar sub raport epistemologic să fie considerate şi ele ca obiect legitim al cunoaşterii ştiinţifice. Una din tezele-pivot ale raţionalismului clasic, conform căreia nu există ştiinţă decât despre universal, singularul nefiind obiect al ştiinţei, este atacată frontal de Xenopol. Modelul explicaţiei prin subsumare, prin „deducerea“ faptelor din lege, a particularului din general, a efectului din cauză, a ulteriorului din anterior, culminând cu ideea unei „deducţii universale a naturii“, cum spunea D.D.Roşca, şi-a arătat limitele inerente şi inadecvarea de principiu atunci când a fost aplicat socialului, realităţilor culturale, produselor care exprimă şi subiectivitatea autorului lor. „Ştiinţele hermeneutice“ s-au constituit în confruntare explicită cu acest model explicativ[175]. Gândirea românească are contribuţii relevante la edificarea noii paradigme a cunoaşterii menite să „reabiliteze“ termenii „recesivi“ din dualităţile clasice. Împotriva tendinţelor de a elabora o gramatică apriorică a istoriei, exponenţii cei mai autentici ai gândirii româneşti s-au angajat în „reabilitarea individului“ şi a altor categorii care-i sunt asociate, ocolind totodată soluţiile nominaliste.

Seria istorică şi factorii istorici

Teoria lui Xenopol se completează *cu o teorie asupra factorilor istorici*. Xenopol este interesat să salveze ideea determinismului în istorie, dar îl fundamentează pe specificitatea faptelor istorice. Teoria lui se cristalizează la intersecţia a două tendinţe culturale. *Pozitivismul* era înclinat să aplice în istorie principiile metodologice ale ştiinţelor naturii, strămutând legile naturii (mai ales cele biologice) în viaţa socială. Aceasta este schema evoluţionismului, care este tentat să explice superiorul prin inferior. În acelaşi timp, *neokantienii* sunt interesaţi de a sublinia specificitatea faptelor sociale şi umane şi de a le distinge de cele naturale.

Pentru Xenopol, determinismul istoric este rezultatul înlănţuirii unor factori diverşi („puteri“) în împrejurări concrete, variabile. Astfel, în istorie el disociază *două mari categorii de factori: factori statornici şi factori dinamici, la care se adaugă cei auxiliari*.

- Factorii statornici sunt: rasa (înţeleasă nu în sens biologist, ci culturologic), mediul natural – aceştia reprezentând cadrele obşteşti, generale ale dezvoltării;
- Factorii dinamici sunt factori de natură spirituală, factori hotărâtori, un fel de mobil energetic al dezvoltării; ei sunt determinaţi de interesele umane, de necesitatea adaptării şi transformării naturii. Inteligenţa, factorii spirituali, hotărâtori, după el, apar ca termeni mijlocitori între interese şi acţiuni.
- Factorii auxiliari reprezintă elementele de suprastructură, mediul intelectual, personalităţile istorice, inclusiv întâmplarea.

Din această enumerare rezultă că istoria este *o combinaţie între factorii statornici* (mediul şi rasa), *puterile* (forţele, acţiunea umană dirijată de anumite idei) şi *împrejurările* (condiţiile economice, sociale, culturale, politic etc.). Prin ideea de serie istorică, Xenopol vrea să dea o formă logică istoriei, să găsească o structură coerentă pentru explicarea faptelor istorice. Este partea cea mai originală a gândirii sale. Evenimentele individuale, pentru a deveni inteligibile, trebuie să fie într-o structură supraordonată, integratoare, care este tocmai seria istorică. În felul acesta, când descoperă relaţiile cauzale dintre fenomenele individuale şi ajunge să le grupeze în serii istorice, istoria devine din descriptivă, explicativă.

Xenopol consideră că, şi atunci când putem vorbi de anumite legi ale evoluţiei, rezultatul acţiunii lor e întotdeauna individual, producând fenomene specifice, concret determinate. De exemplu, selecţia naturală, adaptabilitatea, legile producţiei de mărfuri, ale cererii şi ofertei, deşi surprind elemente de generalitate, efectele lor sunt totdeauna individuale şi diferite, după contextul natural sau social în care se produc. El face o comparaţie între noţiunea de lege din ştiinţele teoretice şi noţiunea de serie din ştiinţele istorice. Pe câtă vreme legea subordonează faptele individuale, seria integrează faptele individuale.

---

[175] Manfred Riedel, *Comprehensiune sau explicare?*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, pp.29-30.

Noţiunea de serie îndeplineşte aceeaşi funcţie logică şi explicativă ca şi noţiunea de lege. Seria este gândită ca un întreg care este alcătuit din părţi. În fenomenele istorice, timpul are o acţiune modificatoare, pe câtă vreme în faptele de coexistenţă timpul nu acţionează. Seria poate fi generală în privinţa formei (şi a spaţiului), dar este individuală în raport cu timpul. Având în vedere aceste caracteristici ale ştiinţelor istorice, el consideră că istoria ar trebui să se întemeieze pe alte operaţii logice decât ştiinţele teoretice. Conceptul de inferenţă este propus de el ca temei logic al istoriei. Nici inducţia, nici deducţia nu sunt adecvate istoriei. Inferenţa ar fi legătura care face trecerea de la un fenomen individual la altul, tot individual.

3. Nicolae Iorga (1871 – 1940)

Personalitate copleşitoare a culturii române şi universale, unul dintre marii istorici ai lumii, cu o operă imensă, creator polivalent, intrând şi el în linia pe care Eliade o numea a personalităţilor de factură enciclopedică şi titanică. Timp de o jumătate de veac a marcat învăţământul românesc şi presa culturală, fiind un mare dascăl naţional, cu o influenţă fără egal asupra studenţilor, a tineretului şi a opiniei publice.

Iorga s-a născut la Botoşani, unde urmeaza şcoala primară şi gimnaziul. Termină Liceul National din Iaşi, după care reuşeşte într-un singur an de studii (1888-1889) să absolve Universitatea din Iaşi, uimindu-şi profesorii prin memoria sa fenomenală, prin forţa de muncă şi prin vastitatea cunoştinţelor. La un an după ce s-au stins Eminescu şi Creangă, Iorga pleacă la Paris, unde se consacră studiilor istorice, studii continuate la Berlin şi Leipzig, unde îşi susţine doctoratul, în 1893, sub îndrumarea faimosului istoricului Karl Lamprecht. Tânărul savant câştigă, în 1894, prin concurs, catedra de istorie de la Universitatea din Bucureşti, afirmându-se totodată în publicistica vremii cu studii în care abordează teme variate ale istoriei naţionale şi cu articole privitoare la fenomenul artistic. La 23 de ani este ales membru corespondent al Academiei, iar în 1911 este ales membru titular al Academiei.

Din 1903 până în 1906 a condus revista *Sămănătorul,* iar în 1906 a înfiinţat ziarul său *Neamul românesc*, care a apărut neîntrerupt până la moartea sa, în 1940. A înfiinţat Universitatea populară de la Vălenii de Munte; a înfiinţat Institutul de studii sud-est europene (1913). Prin întreaga sa operă şi activitate, desfăşurată în plan cultural şi politic, Iorga s-a impus ca un militant ardent pentru realizarea idealului naţional. A fost un om politic de prim plan în epocă; în 1910 a înfiinţat partidul naţional-democrat; a ocupat funcţia de prim-ministru între 1931-1932; a avut o poziţie net antifascistă, fiind ucis în mod bestial de legionari la 27 noiembrie 1940.

Iorga este o figură emblematică a culturii române. *Opera sa este impresionantă ca dimensiune şi arie tematică*. (Unii exegeţi cifrează opera sa la circa 16 000 de titluri, dintre care 1 000 de volume, 10 000 de articole, 5 000 de recenzii şi studii). S-a calculat că a scris aproximativ câte un articol pe zi. Este considerat *un Homer al istoriei*, care a scris drama umanităţii, a visat la viitorul ei, a lucrat la edificarea unei conştiinţe critice a lumii contemporane. Iată câteva titluri: *Geschichte des romanischen Volkes im Rahmen seiner Staatsbildungen*, 2 vol (1902*); Generalităţi cu privire la studiul istoriei* (1911-prima ediţie); *Istoria literaturii româneşti în secolul al XVIII-lea – 1688-1821 (*2 vol.-1901*); Istoria literaturii româneşti în veacul al XIX-lea de la 1821 înainte (*3 vol.- 1907-1909); *Istoria literaturii româneşti contemporane* (2 vol.-1934); *Istoria literaturilor romanice în dezvoltarea şi legăturile lor* (3 vol.); *Istoria lui Mihai Viteazul; Istoria armatei româneşti* (2 vol.); *Istoria comerţului românesc* (2 vol.); *Essai de synthèse de l'histoire de l'Humanit*é (4 vol. – 1926-1929â8); *Evoluţia ideii de libertate* (1928); *Istoria vieţii bizantine (3 vol –1934); La place des Roumains dans l'histoire universelle* (3 vol. – 1935); *Istoria românilor* (10 vol. – 1936-1939).

Iorga a publicat numeroase izvoare şi documente istorice, a elaborat monografii şi sinteze de referinţă, a îngrijit numeroase colecţii de documente. El şi-a uimit contemporanii prin personalitatea sa proteică, prin vastitatea preocupărilor şi a orizontului intelectual. A abordat toate

domeniile istoriei şi a scris multe sinteze monumentale privind istoria literaturii române şi istoria literaturilor romanice, istoria politică şi economică, istoria comerţului, istoria mentalităţilor etc. Este o operă fatal inegală. Avea o memorie fenomenală şi toate lucrările sale sunt saturate de o documentaţie neobişnuită, care mergea adeseori până la epuizarea unui fenomen studiat.

Iorga era un spirit integral, despre care acelaşi Călinescu spunea: „*Iorga ţine piept ca specialist total unei sumedenii de specialişti unilaterali*"; iar Nicolae Bagdasar considera că „*Iorga a pregătit prin opera sa unitatea politică a poporului român*".

Concepţia asupra istoriei

Deşi nu a elaborat o teorie sistematică asupra istoriei, în opera sa, pe lângă unele consideraţii generale de metodologie şi de viziune, se află în mod implicit şi o filosofie a istoriei. Iată câteva idei dominante:

1. *Raţionalismul şi umanismul, sinteza dintre obiectivitate şi subiectivitate.* Un suflu etic şi umanist străbate toate lucrările sale. Istoricul participă subiectiv la reconstrucţia unei epoci trecute, proiectând asupra obiectului cercetat experienţa sa umană directă, structura comună a sufletului omenesc, care o are în el. Prin această unitate de substanţă a vieţii omeneşti, pe care o evocă adeseori, Iorga spune că putem reconstitui evenimentele trecute, pasiunile care i-au animat pe actorii sociali şi politici din alte timpuri.

2. *Explicaţie şi comprehensiune*. Iorga refuză formula rece şi distantă a pozitivismului, spunând că istoria se compune din 20 la sută documentare şi 80 la sută interpretare. Iorga are un sentiment dramatic al vieţii şi opera sa este o sinteză între *rigoare ştiinţifică şi imaginaţie evocatoare, între cunoaştere şi trăire*. Istoria foloseşte deopotrivă explicaţia şi comprehensiunea, două abordări care sunt complementare. A subliniat mereu finalitatea morală şi practică a istoriei, rostul ei educativ şi formativ: acela de a-i aduce omului în lumină ereditatea sa culturală şi istorică, aventura devenirii sale. Istoria este o „magistra vitae", pentru care adevărul este valoarea supremă, dar sarcinile sale teoretice trebuie privite în unitate cu alte finalităţi şi valori (etice, formative, estetice).

3. *Viziunea integratoare asupra istoriei şi a vieţii*. În centrul acestei viziuni se află ideea de unitate fundamentală a istoriei umane. „Istoria este un tot", e un întreg, un organism armonios, va repeta el. El are o viziune organicistă, nu biologistă. Conceptul său integrator este cel de *viaţă, privită ca totalitate a manifestărilor umane, ca izvor al tuturor faptelor*. Subiectul istoriei universale sunt popoarele, nu indivizii, chiar excepţionali. Personalităţile sunt o expresie a maselor sau a unor curente dominante într-o epocă. „*Popoarele sunt râuri; nu undele, nu valurile ne interesează, ci râul însuşi*", spune Iorga. Istoria politică se întrepătrunde cu istoria culturală. Istoria naţională trebuie integrată în cea universală, care, ea însăşi, ca sinteză a numeroase istorii particulare care interferează, are o unitate dată de substanţa vieţii umane. Într-o lucrare pe care nu a terminat-o, intitulată *Materiale pentru o istoriologie umană*, Iorga dorea să scrie o epopee a omenirii, ca pe o scenă enormă în care personajele se schimbă, dar situaţiile se repetă.

4. *Metodologia istoriei.* Reconstrucţia adevărului istoric este posibilă prin respectarea a patru cerinţe metodologice:

- a. Documentaţia completă asupra obiectului tratat; stabilirea faptelor prin izvoare autentice, folosind monumente şi documente ale unei epoci: izvoare scrise, elemente ale culturii materiale, ale artei (veşminte, podoabe, statui, vase, unelte etc.). Metoda este similară celei folosite de şcoala Analelor din Franţa. Iorga vedea în artă un document al mentalităţii unei epoci.
- b. Critica acestor izvoare, selectarea lor după gradul de relevanţă şi credibilitate.
- c. Organizarea faptelor într-un tot organic, într-o sinteză interpretativă, ierarhizarea şi ordonarea lor în funcţie de valoarea datelor, pentru a reţine ceea ce este caracteristic. Această operaţie se face prin raportarea faptelor la permanenţele istorice, prin prisma valorilor umane.

- d. Stilul, forma de exprimare, puterea de evocare. Aici intervine fantezia reproductivă a istoricului, forța sa de a da viață paginii de istorie. Adevărul dobândit nu este absolut, ci veşnic interpretabil, întrucât poate fi adâncit. Istoricul trebuie să aibă o înzestrare de artist care să-l ajute să refacă unitatea organică a realității sociale. Iorga pune mare accent pe forța divinatorie a istoriei, pe capacitatea sa de a da viață documentului, de a-l însufleți printr-un patos deosebit.

Teoria permanențelor istorice

Ideea de evoluție este cardinală la Iorga. El nu cade în relativism şi subiectivism istoric, ci este adeptul unui istorism rațional. Iorga a avut o aversiune de constantă față de filosofia ca speculație abstractă, întrucât reprezintă doar „coaja uscată a înțelepciunii". Doar filosofia ca interpretare a faptelor din perspectiva valorilor umane fundamentale are justificare.

Istoria este o ştiință autonomă, dar filosofia istoriei pune istoria în corelație cu alte discipline. Pentru a nu cădea în empirism şi factologie, Iorga caută în istorie o serie de *factori statornici* care acționează şi la care trebuie să raportăm evenimentele. Aşa elaborează teoria permanențelor istorice.

Pentru a fundamenta istoria ca ştiință, Iorga foloseşte acelaşi traseu explicativ precum profesorul său Xenopol. Istoria se ocupă de fapte concrete, de concretul istoric, de faptul integral, ireductibil la o schemă abstractă. Fapt istoric este orice manifestare expresivă a vieții umane. Caracterul esențial al faptului istoric este dat de *unicitatea şi irepetabilitatea* sa. Faptul istoric este produsul unor oameni concreți şi a unor conjuncturi particulare, care nu se repetă întocmai. Deci, *istoria nu poate stabili legi, ca ştiințele naturii*. Pe istoric nu-l interesează legea fenomenului, ci fenomenul ca atare în concretețea lui. De ce? Pentru că istoria este o țesătură complicată de fapte între care *nu putem descoperi raporturi statornice şi generale.* Este o reacție față de naturalism şi pozitivism, față de concepțiile care au extins şi asupra vieții sociale conceptele din ştiințele naturii, căutând legități peste tot.

Dacă istoria nu poate stabili relații legice între fenomene, ea are menirea de a stabili *filiațiunea spațio-temporală a faptelor, conexiunea dintre ele*, pentru a reproduce imaginea completă a unei epoci. Deci faptele trebuie grupate în funcție de anumite criterii. Corelațiile dintre fapte sunt necesare, dar ele nu au aspect legic. „*Pentru ca faptele să fie istorie, trebuie ca sistemul să intervină*", dar prin sistem Iorga înțelege *un lanț de conexiuni între fapte*.

Într-un text din 1926 afirmă, aparent contrazicându-se: „*Evenimentele istorice nu sunt decât foarte rareori noi; dacă le privim mai puțin superficial, vedem că ele se repetă*". Deci, dacă ne păstrăm la stratul evenimențial, ele par noi; dacă le raportăm la substanța vieții şi la structurile de adâncime ale istoriei, atunci găsim similitudini şi paralelisme între epoci, personalități şi fapte istorice.

> „*Eu am spus că faptele istorice se deosebesc, fiecare dintre ele având originalitatea sa. Tocmai în acest lucru stă farmecul spectacolului omenirii.[...]. Trebuie să judeci pe cineva pe măsura unității lui, căci faptele sunt nouă doar în amănunte. [....]. Pe de altă parte, sunt linii generale de evoluție. Amănuntele sunt nouă, tipurile rămân. Istoricul trebuie să păstreze tipul, adăugându-i ceea ce-i lipseşte*".[176]

Deşi neagă determinismul de tip pozitivist, el spune că dacă vom coborî în straturile de adâncime ale evenimentelor, unde găsim *elemente de unitate ale vieții umane*, atunci putem găsi nişte *factori permanenți* care influențează mersul istoriei şi putem stabili nişte *constante istorice. Permanențele* sunt deci factorii stabili ai istoriei (factori statornici în schema lui Xenopol), care imprimă evenimentelor nişte *linii generale de evoluție*. A surprinde aceste permanențe înseamnă a merge de la efect la cauză în istorie. Principalele aspecte de permanență sau factori cu acțiune permanentă sunt:

[176] Nicolae Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, Iaşi, Editura Polirom, 1999, pp. 178-179.

- Pământul (mediul cosmic).
- Rasa (nu în sens biologist, ci în sens istoric şi etnic- culturologic).
- Ideile – curentele de idei sociale, principiile şi idealurile acţiunilor sociale, tradiţiile, structura psihologiei colective, datele sufleteşti, mentalităţile şi instituţiile.

Raportând faptele la aceşti factori permanenţi, istoricul poate stabili valoarea, funcţia lor explicativă, semnificaţia lor în raport cu efectele şi consecinţele pe care le provoacă. Iorga explică istoria prin factori imanenţi ei, prin factori reali, nu apelează la factori transcendenţi sau strict subiectivi, deşi acordă un rol foarte mare factorilor spirituali, ideilor în istorie.

Idei şi ipoteze ce poartă pecetea lui Iorga

a. *Teoria privind constituirea „Romaniei orientale"*, prin penetraţia lentă spre răsărit a *„elementului popular"* (ţărani, păstori, negustori etc.) din spaţiul romanic occidental, la început în sudul Dunării, apoi în nordul Dunării, încă din secolele III-II î.e.n. Cucerirea militară a Daciei de către Traian este un eveniment politic ce vine în urma unui îndelung proces de romanizare a spaţiului răsăritean (dintre Marea Adriatică şi Marea Neagră), în care factorii economici şi culturali-lingvistici au acţionat temeinic, subteran şi nespectaculos, deşi această romanizare înainte de cucerirea militară nu a fost decât arareori *„pomenită în izvoare care se ocupau numai de evenimente politice"*.[177] Iorga reconfigurează ecuaţia romanizării, acordând un rol important factorilor economici şi sociali, care au pregătit şi au netezit acţiunea militară a Romei, prin care aceste teritorii au fost incluse în hotarele imperiului. S-a constituit astfel, *„Romania orientală"*, ce reprezintă sinteza dintre factorul autohton şi cel roman. Avem astfel alături de „Romania" apuseană, *„din care s-au desfăcut naţiile franceză, italiană, spaniolo şi portugheză, o «Romanie» a Răsăritului, adică un teritoriu locuit de latini de origine sau de adopţiune, nesupus dominaţiei barbare a regilor germanici sau turanieni, [care] a durat secole întregi în răsărit, unde urmele-i trăiesc încă"*.[178] Această ipoteză a fost susţinută şi argumentată şi de Vasile Pârvan, fapt recunoscut de Iorga, pe aceeaşi pagină.

Treptat, *„Sigiliul Romei"* s-a impus acestor spaţii şi popoare. Când vor rămâne în afara *limes*-ului imperial, aceste formaţiuni vor continua să-şi păstreze limba şi elemente de civilizaţie consolidate de cîteva secole, precum şi conştiinţa apartenenţei lor la tiparul roman, inclusiv în mediul imperiului bizantin de mai târziu. Elementul autohton – trac, ilir, macedonean, dacic etc. – reprezintă baza etnică a sintezei reprezentate de *Romania orientală*, din care se vor desprinde mai târziu toate ramificaţiile etnogenetice balcanice. De aceea, pentru a lămuri geneza poporului român, care reprezintă romanitatea orientală, este necesară o lămurire asupra *„vieţii şi activităţii întregului element roman în Răsăritul european"*, *„e necesar a se cerceta orice se petrece pe acest vast câmp de mişcare şi dăinuire a unor popoare felurite. Urmele de azi nu trebuie să înşele: supt bulgar stă de foarte multe ori tracul, supt sârb adeseori romanul, supt muntenegrean albanezul iliric, supt grec elemente umane care n-au a face deloc cu sângele elenic. Limba a dat o conştiinţă deosebitelor grupe, care poartă în unele cazuri numele cuceritorului, dar fondul e comun"*.[179]

După ce Imperiul roman este constrâns să-şi „retragă" stăpânirea şi administraţia, precum în nordul Dunării, aceste structuri economice şi culturale se reorganizează, la nord şi la sud de Dunăre, pe suportul obştilor tărăneşti şi a modelelor tradiţionale de viaţă, în *„Romanii populare"*, pentru a rezista năvălitorilor. Aceste nuclee, ce vor fi principalul factor de continuitate şi de rezistenţă în faţa năvălitorilor, în tot spatiul răsăritean, se vor unifica ulterior, pe plan regional, în formaţiuni prestatale, numite „ţări" (Ţara Haţegului, Ţara Crişurilor, Ţara Maramureşului, Ţara Bârsei etc.), pentru ca în secolele IX şi X să se unifice în formaţiuni de tip feudal, precum erau

[177] Nicolae Iorga, *Istoria Românilor,* volumul I, partea a II-a*, Sigiliul Romei*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 18.

[178] *Ibidem*, vol. I, partea întâi, *Strămoşii înainte de romani*, ed. cit., 1988. p. 75.

[179] *Ibidem*, p.74.

unităţile conduse de Glad, Gelu şi Menumorut. Pe suportul acestor „ţări“ se vor întemeia cele trei formaţiuni statale româneşti cunoscute. Aflate în permanentă luptă cu invadatorii externi în acest spaţiu românesc, *Romaniile populare* sunt comunităţi ţărăneşti, ce reprezintă izvorul organic al statelor româneşti.

b. Având în vedere acest scenariu istoric, românii s-au orientat de la început spre *o direcţie statală de tip naţional, nu imperial*. Statele din jur, dimpotrivă, s-au constituit după o formulă imperială împrumutată: bulgarii au vrut să se substituie imperiului bizantin şi au creat ţaratul bulgar, un *„imperiu de substituţie“;* ungurii au trecut direct dintr-o stare de organizare tribală într-una imperială, iar după anul 1054, după Marea Schismă, au primit misiunea apostolică de a se extinde spre răsărit şi a-i readuce la catolicism pe „schismatici“, adică populaţia ortodoxă românească din zonă. Era deci o expansiune de tip imperial, care a continuat câteva secole. La fel s-au petrecut lucrurile şi cu alte popoare din jur, cu polonezii, cu ruşii, cu turcii. Popor sedentar, organizat în societăţi cu bază ţărănească, românii au fost adeseori dezarmaţi în faţa acestor „imperii de pradă“, care erau doar formaţiuni militarizate şi care se rostogoleau dinspre răsărit spre apus, de la popoarele migratoare (goţi, avari, huni, cumani, mongoli, tătari etc.), până la imperiile otoman şi cel rus. Aşadar, românii au urmat direcţia naţionala şi s-au confruntat o mie de ani cu tendinţele imperiale din zonă, fie că veneau de la turci, de la ruşi, sau de la unguri şi austrieci.

c. Un alt concept introdus de Iorga este cel de *„Bizanţ după Bizanţ“*, sintagmă prin care desemna faptul că, după dispariţia imperiului bizantin, Ţările Române au preluat tradiţiile culturale şi religioase ale acestuia şi le-au dezvoltat în diverse sinteze culturale. Ţările Române au devenit un centru cultural al ortodoxiei, un punct de iradiere spirituală.

d. Între anii 1938-1940 a ţinut un curs intitulat *Dezvoltarea imperialismului contemporan*, în care a arătat pericolul pe care-l reprezintă pentru pacea continentului noile tendinţe expansioniste şi anexioniste ale politicii duse de Germania hitleristă şi Uniunea Sovietică. Iorga consideră că la originea „noului imperialism“, agresiv şi barbar, se află transformările produse în capitalismul secolului al XIX-lea, „concepţia materialistă“ a istoriei, darwinismul social, teoriile privind inegalitatea rasială a popoarelor, viziunile biologiste şi iraţionaliste, apologia violenţei şi a forţei brute. Împotriva acestei noi barbarii, Iorga reafirmă ideea statului naţional, dreptul popoarelor la o viaţă liberă, precum şi principiul colaborării dintre ele, pe temeiul unui etos profund umanist şi al credinţei *„pe care ne-o arată experienţa secolelor, a mileniilor, că pe brutalitate şi pe nedreptate nu se poate crea nimic statornic*“.[180]

4. Vasile Pârvan (1882-1927)

Vasile Pârvan este unul dintre cei mai străluciţi istorici români, un gânditor profund şi original, un mare pedagog naţional, cu o influenţă majoră asupra mediilor intelectuale din primele decenii ale secolului XX. A studiat în Germania, unde s-a specializat în istoria antică. Întors în ţară în 1909, el şi-a dedicat viaţa activităţii ştiinţifice, devenind în scurt timp o personalitate de referinţă a culturii române. El s-a impus meteoric prin originalitatea ipotezelor interpretative şi a viziunii sale istorice, prin rezultatele cercetărilor sale arheologice, dar şi prin rigoarea metodei şi prin puterea de muncă inegalabilă. S-a stins din viaţă la 45 de ani, în plină forţă creatoare, lăsând în urmă o operă de o însemnătate capitală pentru cultura română, prin care a deschis noi trasee ale cercetării istorice, oferind şi pilda unei vieţi exemplare sub raport moral şi ştiinţific. Opere importante: *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman* (1911); *Idei şi forme istorice* (1920); *Memoriale* (1923); *Începuturile vieţii romane la gurile Dunării* (1923); *Getica* (1926); *Dacia. Civilizaţiile străvechi din regiunile carpato-danubiene* (1928)

Pârvan a fost un organizator şi un catalizator al vieţii ştiinţifice, a publicat numeroase sinteze şi

---

[180] Nicolae Iorga, *Dezvoltarea imperialismului contemporan*, Bucureşti, Editura Albastros, 1997, .p. 17.

rapoarte arheologice în reviste străine, precum şi o valoroasă monografie despre Marc Aureliu, Împăratul roman şi filosoful stoic, fiind influenţat de concepţia acestuia. Pârvan a întemeiat Şcoala Română din Roma (care va deveni *Academia di Romania*) ca o şcoală pentru pregătirea istoricilor şi a arheologilor. El are contribuţii de prim ordin în formarea noii şcoli arheologice din România. A organizat numeroase şantiere arheologice, cel mai important fiind cel de la Histria, străveche colonie milesiană, scoţând la lumină un vast material documentar, de o importanţă excepţională, printre care peste 150 de inscripţii greceşti şi latine, reconstituind ansamblul primei aşezări urbane de pe teritoriul românesc, cu o viaţă ce a durat continuu peste o mie de ani.[181]

Ca profesor de istorie antică la Universitatea din Bucureşti, s-a impus prin erudiţie şi prin metoda sa riguroasă de cercetare, prin originalitatea interpretărilor şi prin forţa evocatoare a expunerilor sale. În discursul ţinut cu ocazia alegerii sale ca membru activ al Academiei Române (1913) şi-a mărturisit crezul său filosofic şi istoric:

> *„Ştiinţa pe care am cercetat-o şi am iubit-o cu patimă mi-a dat o concepţie gravă, aş putea zice tragică, despre viaţă[...]. M-am deprins a vedea doar două lucruri vrednice de străduinţele şi de iubirea noastră: cultul pios al amintirii lăsate în resturi şi ruine, cultul entuziast al geniului omenesc, continuu învins şi continuu din nou biruitor"*

Devenire cosmică şi istorie umană

Gândirea sa filosofică este influenţată de filosofia stoică şi de orientările spiritualiste şi vitaliste de la începutul secolului XX. Călinescu sublinia faptul că Pârvan reprezintă un „*director de conştiinţe*", având o concepţie eroică asupra vieţii. Pârvan era o pildă de hărnicie şi de abnegaţie spirituală, insuflând tineretului o idee înaltă cu privire la rostul muncii ştiinţifice. Acelaşi Călinescu afirma că „*Pârvan avea o minte normală într-un suflet eroic*", afirmându-se printr-un cult al trecutului şi al eroilor, încercând să întărească „*sentimentul consolator al permanenţei într-o lume a morţii*". Sensul activităţii sale culturale era acela de a forma conştiinţele naţionale pentru înălţarea noastră spirituală.

Concepţia sa asupra istoriei se află sub influenţa *raţionalismului evoluţionist şi a concepţiilor energetiste şi vitaliste*. După opinia lui, viaţa cosmică este o energie în devenire, iar spiritul este consubstanţial acestei energii cosmice, fiind factorul ei activ. Toate formele de existenţă sunt o manifestare a acestei energii cosmice. În cursul evoluţiei, spiritul se află în luptă permanentă cu materia, care este dominată de inerţie şi pasivitate. Spiritul este dinamic, este energia care propulsează devenirea. Această energie cosmică, după ce se manifestă în lumea anorganică (unde îmbracă forme specifice, precum lumină, electricitate, gravitaţie etc.), apoi în cea lumea organică, ajunge să se întruchipeze în existenţa umană, manifestându-se prin viaţa psihică şi prin devenirea popoarelor în istorie.

Aşadar, viaţa socială este o ipostază a acestei deveniri cosmice. Istoria ca disciplină ştiinţifică trebuie să plaseze fenomenele în timp, în devenirea universală, iar apoi să le raporteze la factorii specifici ai istoriei umane. Istoria umană este deci o parte a totalităţii cosmice. Dar istoria este şi expresia unei atitudini a omului faţă de realitate, alături de atitudinea etică, religioasă, filozofică şi estetică. Obiectele realităţii au existenţă obiectivă şi neutră şi numai atitudinea noastră faţă de ele le conferă un anumit aspect uman. *Potrivit lui Pârvan deci, perspectiva în care ne situăm creează obiectul cercetării istorice*.

Fără a ajunge la o poziţie subiectivistă, prin această afirmaţie, Pârvan se detaşează de realismul naiv, care confundă obiectul cunoaşterii cu obiectul real. „*Istoricul nu se află în faţa unui fapt istoric, ci în faţa unui fapt cosmic. El îl transformă în fapt istoric prin atitudinea sa creatoare*", adică îl raportează la nişte sisteme de referinţă naturale şi umane. Există deci un determinism cosmic al faptelor umane pe care istoricul trebuie să îl descopere. Viaţa cosmică este o devenire

[181] Vezi, *Nota biografică*, semnată de Radu Vulpe, la vol. Vasile Pârvan, *Dacia,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, pp. 7-19.

ritmică, iar factorul propulsor al acestui ritm este spiritul. Respingând soluția platonică, Pârvan optează pentru ideea consubstanțialității dintre spirit și energia cosmică.

> *„De unde vin atunci aceste realități care sunt ideile? Noi am spune că ideile nu sunt decât forme active ale spiritului universal, vibrând și în noi ca în întregul Cosmos, ca energie specifică lumii organice, în care, energia unică, general-cosmică, devine suflet, în vreme ce în lumea anorganică ea e lumină, căldură, electricitate și gravitație.“*

În istorie, această energie cosmică, propulsată de factorii spirituali, ia forma devenirii popoarelor, a culturilor, a creației materiale și spirituale. Această solidaritate sau identificare a istoriei umane cu devenirea cosmică este specifică lui Pârvan. Pentru descrierea și explicarea acestei deveniri istorice, Pârvan introduce conceptele de *ritm istoric și de vibrație, de formă și conținut, aparent și real, factori și valori.*

Factori istorici şi valori istorice

Factorii istorici care acționează în devenirea popoarelor sunt factori cosmici, geografici, antropologici și materiali, precum și factori spirituali care au rol determinant. Interacțiunea sau acțiunea sinergică a acestor factori determină apariția faptelor istorice, care trebuie raportate la trei niveluri de manifestare:

- la spațiul terestru (cultura materială, care exprimă raportul dintre om și natură);
- la spațiul uman (cultura spirituală, care exprimă forța creatoare a omului);
- și la spațiul cosmic (ca totalitate a devenirii universale).

Istoria umană se concretizează în valori istorice care exprimă atitudinile, idealurile și ideile care orientează activitatea umană. El disociază astfel trei tipuri de valori:

- valori biologice și utilitare (care alcătuiesc cultura materială);
- valori vitale (ce alcătuiesc cultura etnografică, populară);
- și valori raționale (ce dau conținut culturii înalte, specializate).

Cultura este manifestarea activă a omului în mediul cosmic. *Rolul predominant îl au valorile raționale* (sistemele de idei filosofice, științifice și religioase, principiile morale și politice, reprezentările artistice), valori care produc „marea cultură“, care este dinamică și orientează devenirea popoarelor. Valorile raționale sunt valori-forță, fiind creația geniilor și a eroilor. Ele sunt rezultatul spiritualizării treptate a vieții umane, întruchipându-se în forme abstracte, simbolice, constructive. Primele două categorii de valori exprimă *nivelul culturii etnografice*, care este o cultură conservatoare, statică, o cultură cu scop biologic și utilitar, închisă în structuri arhetipale. Ea este produsul creator al maselor anonime, este cultura tradițională, universală prin fundamentul ei și diferențiată după specificul popoarelor. Este substratul comun al culturilor creatoare, spirituale. Aceste două etaje ale culturii sunt produsul a două stări de suflet care nu trebuie confundate. Cultura rațională e dezvoltată prin idei creatoare ale indivizilor solitari, a geniilor creatoare. Pârvan avea cultul personalităților creatoare. *Cultura rațională nu este o prelungire a celei etnografice, ci e un stadiu calitativ nou.*

Categoria de ritm este utilizată de Pârvan pentru a exprima anumite modalități ale devenirii. Ritmul istoriei umane este o expresie a ritmului cosmic, dar el se exprimă în forme specifice, întrucât există un ritm al creației umane care se exprimă mai ales în personalitățile istorice. Masele sunt amorfe, pasive și vegetative. Personalitățile istorice sunt cele care, prin ideile lor, propulsează istoria și îi imprimă un anumit tempou. Ideile sunt în ele însele forță vibratorie, energie ritmică. După intensitatea și profunzimea acestei vibrații putem descoperi în istorie un *ritm pasiv* (mișcările lente, schimbările treptate ale maselor, care suportă reverberațiile mișcărilor istorice) și un *ritm activ,* care exprimă acțiunea personalităților istorice, acțiunea spiritului creator, acțiunea ideilor care reformează și revoluționează stările istorice.

Aceste două ritmuri ale schimbării pot avea și trei accente psihologice, Pârvan deosebind *un ritm sentimental, unul voluntar și unul rațional*. Aceste ritmuri și accente pot fi regăsite cu

preponderență la anumite popoare, în funcție de caracteristicile istoriei lor. Ritmul pasiv este preponderent sentimental şi voluntar (cristalizat în culturile etnografice), iar ritmul activ este preponderent rațional. Ritmul creator este susținut, spune Pârvan, de „impulsiuni transcendente şi infinite". Aceste impulsiuni apar ca acțiuni conştiente, ca finalități şi valori, care sunt atât imanente istoriei, cât şi transcendente ei. În ritmul istoric activ există permanent o tensiune între real şi ideal, între ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie. Pârvan mai disociază între un ritm de creştere cantitativ, extensiv, vital, colectiv şi civilizatoriu şi un ritm de creştere spirituală, calitativ, intensiv, creator, personalizat şi cultural. Ritmurile spirituale exprimă marile curente de idei, marile stiluri istorice (budismul, creştinismul, clasicismul grec, spiritul juridic roman etc.).

În om coexistă două impulsuri eterne, la care omul răspunde prin creația sa: *amenințarea morții*, care determină ideile conservator-vitale, utilitare, ritmul repetitiv, fără originalitate, şi *bucuria vieții*, care determină ideile originale, ritmul novator, creator, angajarea dezinteresată în cunoaştere şi pe plan moral. În cultura umană se manifestă o tendință de coeziune şi continuitate şi o tendință spre diferențiere, amândouă având expresii în structura însăşi a Universului. La nivel istoric, cultura umană e o sinteză a acestor tendințe contradictorii, o sinteză între tendința spre unitate şi diferențiere spirituală, între tradiție şi inovație.

Revalorizarea fondului autohton

În lucrarea sa fundamentală *Getica*, Pârvan revalorizează fondul daco-getic al poporului român, fiind o lucrare de sinteză asupra protoistoriei Daciei din mileniul I î.e.n. *El subliniază rolul substratului autohton în etnogeneza românilor* şi afirmă că geții aveau o concepție religioasă „henoteistă", apropiată de o viziune monoteistă, superioară, sub raport spiritual, față de alte popoare ale Antichității. După opinia lui, tracii din nordul Dunării se disting fundamental de cei din sud. Geții se aseamănă mai degrabă cu popoarele nordice ca structură mentală şi spirituală. Pârvan a subliniat influența celtică asupra culturii dacice. Această superioritate spirituală se exprimă în concepția lor asupra vieții şi a morții, în credințele lor religioase şi morale.

Religia getică ar fi una de înaltă spiritualitate, caracterizată prin credința într-un singur zeu al cerului, un zeu uranic, nu chtonian. De asemenea, geții credeau în nemurirea sufletului, în permanența vieții spirituale după moarte, iar reforma spirituală înfăptuită de Deceneu i-a orientat spre asceză şi puritate spirituală. Aceste teze formulate de Pârvan au stârnit o puternică mişcare de adeziune, dar şi una de respingere în epocă. Unii au văzut în teza despre spiritualismul înalt al geților un punct de sprijin pentru orientarea mistică din epocă, ajungând să atribuie poporului român un misticism congenital (credința în nemurire, extazul morții, fatalismul şi ascetismul religios, contemplativitatea românului).

Pârvan considera că tezele sale sunt provizorii şi vor trebui revăzute odată cu progresul cercetărilor, odată ce documentația istorică va dezvălui aspecte noi. Dar unii discipoli ai lui Pârvan au exagerat aceste teze, disociindu-le de contextul istoric în care le plasase Pârvan. Aşa cum spunea Lucian Blaga, scoțându-l pe Pârvan de sub acuzații nedrepte: „*Erorile unui maestru ies la iveală uluitor mărite, mai ales în munca discipolilor*". Şerban Cioculescu a respins, într-un articol din 1941, ceea ce el numea „tracomania", un fenomen mistic ce ar avea drept scop să reducă semnificația componentei latine din structura noastră. Criticul a arătat că aceste idei au servit multora pentru exaltare naționalistă şi pentru justificarea unor acte politice negative, deşi recunoştea că Pârvan nu a asociat teza sa nici unui ideal politic.

De fapt, revalorizarea fondului autohton a început în istoriografia noastră odată cu Hasdeu şi putem consemna, de asemenea, şi articolul lui Lucian Blaga, din 1921, intitulat „*Revolta fondului nostru nelatin*". Blaga arăta că, dintr-o perspectivă unilaterală, unii susțin latinitatea exclusivă a poporului român. El cerea să recunoaştem că fondul nostru etnic este mult mai bogat şi nu se reduce la claritatea, limpezimea şi armonia spiritului latin. Trebuie să ne revendicăm şi „zăcămintele ancestrale", cele tracice şi răsăritene, care uneori izbucnesc pentru a sfâşia simetria şi

armonia latină a spiritului nostru. Să nu-i tratăm pe geto-daci ca pe „nişte rude sărace“. Era o revoltă a unui spirit ardelean împotriva exceselor Şcolii Ardelene (Blaga scria atunci piesa *Zamolxe*). În anii 1940-1941, iar apoi în 1943, Blaga se va discocia de tezele lui Pârvan şi parţial chiar de articolul său din 1921. Blaga considera că Pârvan şi-a proiectat propria structură sufletească în structura spirituală a strămoşilor noştri, că a dat o interpretare unilaterală faptelor istorice, exagerând şi generalizând pe suportul unor date insuficiente.

Blaga respinge mai ales teza referitoare la monoteismul şi spiritualismul religios al geţilor. El apelează la examenul comparat al mitologiilor şi arată că toate mitologiile indo-europene sunt politeiste şi antropomorfizante. Deci, geţii, care aveau o poziţie centrală în raport cu alte popoare ariene, nu puteau face excepţie. Aici, Blaga are o poziţie echilibrată, considerând că poporul român păstrază pecetea dublă a elementelor fuzionate în etnogeneză, poziţie care era şi a lui Pârvan, dar care a fost interpretată eronat, exagerîndu-se anumite formulări ale lui Pârvan. *Meritul cărţii lui Pârvan este acela că a reconstituit un mileniu din istoria preromană şi a deschis o problemă fundamentală a istoriografiei româneşti*.

Reconstituind şi scoţând din uitare istoria geto-dacică, Pârvan nu devaloriza componenta latină a poporului român, ci o va integra într-un proces mai amplu de occidentalizare a populaţiilor răsăritene, început cu mult înainte de cucerirea militară a lui Traian.

> *„Ideea-mamă a întregii culturi româneşti e ideea romană. Cultura noastră naţională, creatoare, spre deosebire de străvechea civilizaţie vegetativă etnografică, daco-romană, populară, începe odată cu descoperirea Romei. [...]. Noi am descoperit-o simultan, pe căi diferite, dar cu efecte fulgerător-creatoare identice, în toate cele trei ţări româneşti ale Daciei – deplin – abia în secolul al XVII-lea.“*

Descoperirea ideii romane a reprezentat factorul capital al formării conştiinţei naţionale, sursa energetică şi spirituală care ne-a propulsat în orizontul modernităţii, tiparul în care ne-am regăsit identitatea europeană şi individualitatea culturală, dimensiuni complementare probate de o existenţă neîntreruptă în vatra de etnogeneză, unde spiritul roman şi fondul dacic s-au contopit într-o sinteză durabilă.

VII

Personalități, orientări culturale şi mişcări ideologice la începutul secolului XX

1. Contextul istoric. Probleme sociale şi curente de idei

La începutul secolului XX, societatea românească ajunsese la un punct critic al evoluției sale, în care reformele economice, sociale şi politice deveneau imperative pentru a ameliora situația țărănimii şi a păturilor defavorizate, pentru a democratiza structurile politice şi a stimula energiile creatoare în plan cultural. Curentele de idei care se confruntă acum au în vedere natura acestor reforme, prioritățile şi modalitățile în care ar trebui înfăptuite, direcția de evoluție pe care ar trebui să se înscrie România.

Orientările literare şi artistice, tendințele gândirii sociologice şi politice, precum şi temele reflecției filosofice au acum o puternică determinare socială, suportă o presiune deosebită din partea contextului istoric. Ele par să-şi piardă autonomia şi distanța față de problematică acută a epocii; devin cutia de rezonanță a societății, expresia frământărilor ei. Preocupările abstracte, îndepărtate de tumultul realității, se estompează în favoarea problematicii sociale, care invadează câmpul cultural şi politic.

Pe fondul confruntărilor dintre *liberalism şi conservatorism,* care domină spațiul politic instituțional, se afirmă acum trei curente majore de gândire, evident cu rădăcini în problematica socială şi în fondul de idei de la sfârşitul secolului al XIX. Aceste curente, care stăpânesc mediul cultural românesc în primele două decenii ale secolului XX, sunt *social-democrația, sămănătorismul şi poporanismul.*

- Social-democrația (sau mişcarea socialistă) apare în România la sfârşitul secolul al XIX-lea, ca o doctrină promovată la început de anumite cercuri intelectuale, sub influența curentul socialist occidental, având pivotul teoretic în concepția marxistă; această doctrină militează pentru organizarea politică a proletariatului, în vederea unei proiectate revoluții socialiste.
- Sămănătorismul este un amplu curent cultural de revalorizare a tradițiilor şi de fortificare a conştiinței naționale, într-un moment în care ruptura dintre elita politică şi țărănime atinsese cote alarmante; promotorii sămănătorisului, ataşați unei viziuni tradiționaliste, puneau un accent deosebit pe recuperarea trecutului istoric şi a fondului popular, considerând că aceste surse vor revigora cultura națională şi îi vor conferi o funcție socială activă, şi în primul rând aceea de a reface solidaritatea națională.
- Poporanismul este o doctrină sociologică şi politică de factură democratică şi reformatoare, o doctrină ce respinge marxismul şi social-democrația, considerându-le fără adecvare la contextul național; poporaniştii se detaşează ferm de atitudinile conservatoare în plan politic

şi cultural, apropiindu-se de poziţiile liberale la începutul secolului XX, când au militat pentru introducerea votului universal şi pentru împroprietărirea ţăranilor, pentru reforme politice şi economice radicale. Inspirat de orientările neoevoluţioniste din ştiinţele sociale, poporanismul a propus o cale specifică de evoluţie economică pentru România, diferită de industrialismul de tip apusean. Tezele sale despre sistemul cooperatist în agricultură vor fi preluate de doctrina ţărănistă din perioada interbelică.

Aceste trei curente culturale şi ideologice sunt confruntate cu aceeaşi tematică socială (având ca nucleu problema agrară şi problema naţională), dar abordările şi soluţiile propuse de ele diferă; ele sunt confruntate cu sfidarea de a găsi răspunsuri la următoarele întrebări:

- Care sunt problemele specifice ale României, în comparaţie cu situaţia din ţările occidentale, şi din ce perspectivă teoretică pot fi ele descrise şi definite mai adecvat?
- Cum poate face faţă România concomitent la sarcinile modernizării sociale şi la imperativul de a-şi realiza idealul naţional?
- În ce măsură sunt aplicabile realităţilor româneşti teoriile sociale şi programele politice din spaţiul occidental (liberalismul, marxismul etc.), având în vedere că România este o societate cu o serie de probleme specifice?
- Ce tip de evoluţie ar trebui să urmeze România pentru a se moderniza şi a se înscrie competitiv în orizontul european?

Răspunsurile la acest set de întrebări diferenţiază curentele filosofice, sociologice, politice şi culturale, curente care aveau în vedere, toate, aceleaşi probleme majore ale României. *Problema ţărănească* are un relief deosebit datorită dimensiunii sale economice şi sociale, rezolvarea ei fiind o precondiţie a rezolvării altor probleme grave ale modernizării României. *Problema naţională,* cu reverberaţii profunde, în contextul noilor raporturi geopolitice, privea imperativul desăvârşirii unităţii statale a românilor şi al fortificării conştiinţei naţionale în toate categoriile societăţii româneşti. *Problema modelului de evoluţie economică* devine acută datorită efectelor contradictorii pe care le-a produs aplicarea liberalismului clasic în aria românească, simultan cu pătrunderea capitalului străin.

Problema culturii naţionale şi a specificului naţional era în directă legătură cu provocările interne şi geopolitice la care trebuia să răspundă România. Într-o conjunctură în care mediile elitei politice erau supuse unui proces de aculturaţie negativă, asociat cu atitudinile de devalorizare a culturii naţionale, reacţia fondului autohton şi a „intelectualilor organici" era justificată. Consolidarea elementelor de originalitate ale culturii româneşti, în toate sferele ei, dar mai ales în cele care aveau o funcţie formativă majoră – creaţia literară şi artistică, educaţia, presa, gândirea socială etc. –, era o problemă cardinală a momentul istoric. Fortificarea sentimentului naţional nu se putea face decât prin apelul la fondul autohton, la valorile şi la ideile care au conservat identitatea spirituală a poporului român de-a lungul veacurilor. Revalorizarea tradiţiei, ca atitudine culturală, era un imperativ al momentului, o strategie menită să canalizeze energiile spre înfăptuirea idealului de unitate naţională.

În faţa procesului de occidentalizare superficială (nu autentică) a claselor superpuse, reacţia unei părţi a intelectualităţii viza „indigenizarea" culturii şi a politicii economice, ca să folosim concepul lui S.Huntington. Argumentul absolut nou, intuit şi formulat încă de Eminescu în secolul al XIX-lea, era acela că *modernizarea formală, de care beneficiază doar pătura superpusă, poate bloca modernizarea firească a fondului econonic şi cultural*. Modernizarea este văzută acum ca un proiect cultural de reactivare a tradiţiilor şi de indigenizare (sămănătorismul) sau ca un proiect economic de valorificare a potenţialului specific al ţării, pe o formulă care să nu repete scenariul industrializării apusene, scenariu dezirabil, dar imposibil de reprodus în condiţiile României (considera poporanismul).

2. Sămănătorismul

Sămănătorismul a fost expresia doctrinară a unei stări de spirit cu ample rădăcini în problematica societății românești de la începutul secolului XX, transformându-se într-un adevărat curent de idei, cu o forță de iradiere în întreg spațiul românesc. Este mai degrabă un *curent de idei*, cu o compoziție complexă, decât o doctrină politică bine individualizată. El se manifestă concomitent pe întreaga suprafață a culturii române: în gândirea socială și istorică, în literatură, artă plastică și muzică, în etnografie, estetică, filosofia culturii și în studiile de psihologie colectivă, în presă și în alte forme de manifestare a spiritului public.

În nucleul mișcării sămănătoriste se află ideea că educația și cultura, în toate formele lor, atunci când exprimă organic sufletul unui popor, sunt o expresie și un factor constitutiv al conștiinței naționale, și implicat un factor decisiv al dezvoltării societății. Sintetizând această idee care plutea în aer, Spiru Haret va iniția un vast program de factură luministă, menit să ridice nivelul cultural al satelor, să răspândească lumina științei și să trezească energiile latente ale țărănimii; operaționalizarea acestui program avea ca finalitate crearea unei culturi care să exprime frământările poporului și care să fie adresată poporului, pentru a-l influența benefic. Succesul curentului, care a canalizat mișcarea literară și de idei în primul deceniul al secolului XX (la concurență cu doctrina înrudită poporanistă), rezidă și în faptul că a beneficiat de o personalitate precum cea a lui Nicolae Iorga, care se impune acum în conștiința publică și domină ecranul epocii prin activitatea sa prodigioasă: dascăl ce umplea amfiteatrele și-i însuflețea pe studenți prin forța cu care reconstituia și evoca trecutul neamului; îndrumător cultural cu autoritate; istoric de o erudiție neobișnuită; critic literar și polemist redutabil; militant ardent pentru unitatea națională, conducător de publicații.

Două mari probleme ale societății românești stau în fundalul care a generat acest curent: problema țărănească și problema națională. Sămănătorismul a încercat să definească specificul societății românești și să propună un program de evoluție a României. Deși a fost inițial un program literar și cultural, el și-a extins aria de referință în plan ideologic și politic, dominând atmosfera spirituală a epocii.

Geneza curentului

Această orientare își are geneza într-un interes tot mai profund manifestat de unii scriitori de la sfârșitul secolului al XIX-lea pentru soarta țărănimii, interes ce anunța o mișcare de idei mai articulată. Curentul este anticipat în unele publicații apărute înainte de 1900, precum *Tribuna* (apărută la Sibiu, în 1884, sub conducerea lui Ioan Slavici), *Viața* (scoasă la București, în 1893, de Vlahuță), dar mai ales de revista „Vatra“ (scoasă la București, în 1894 de Slavici, Coșbuc și Caragiale). Direcția pe care o promovează aceste publicații poate fi rezumată prin apelul la tradiția istorică, la cultura populară și la viața satului, interes pentru soarta țărănimii și pentru fortificarea conștiinței naționale.

În acest climat publicistic și spiritual apare la București, la *2 decembrie 1901*, revista *Semănătorul* (care, din septembrie 1902, își ortografiază titlul *Sămănătorul*, formă sub care se va consacra). Revista apare din inițiativa lui *Spiru Haret*, savant și om politic cu un rol excepțional în modernizarea învățământului românesc, promotor al unui amplu program de educație națională și de ridicare a satelor prin cultură. Numele revistei are o conotație simbolică pentru strategia pe care mizează curentul: el sugerează misiunea cărturarului (a scriitorului, a artistului, a dascălului sau a preotului, într-un cuvânt a intelectualului) de a „semăna“ credințe și idei în sufletul poporului, de a „cultiva“ ogor spiritualității naționale.

În primul an, revista este condusă de Coșbuc și Vlahuță, iar din 1902 până în 1905 de Ilarie Chendi și St. O. Iosif. Conducerea revistei este preluată în 1905 de Nicolae Iorga – cel care, prin

articolele scrise încă din 1903, cînd a devenit colaborator permanent, a formulat programul cultural şi teoretic al sămănătorismului. Iorga demisionează de la conducerea revistei în oct. 1906, pentru că, în acelaşi an, înfiinţase ziarul *Neamul românesc* (care va apărea până în 1940), publicaţie în care istoricul nostru – recunoscut ca director de conştiinţă naţională şi afirmat ca om politic – îşi va exprima concepţia sa naţională şi democratică. Până în 1908, revista este condusă de Şt. O. Iosif, Mihail Sadoveanu, Ion Scurtu, D. Anghel şi C. Sandu-Aldea. În ultimii doi ani de existenţă, între 1908 şi 1910, revista trece sub conducerea lui Aurel C. Popovici, care îi imprimă o direcţie accentuat conservatoare şi antidemocratică.

Perioada de apogeu a revistei şi a curentului se situează între 1903-1906, când Iorga dă fizionomia curentului prin articolele sale. Revista a reuşit să grupeze în jurul ei – în calitate de redactori, colaboratori sau sprijinitori – pe cele mai importante personalităţi ale momentului (Coşbuc, Sadoveanu, Goga, Şt. O. Iosif, Ilarie Chendi, Ion Scurtu, C. Sandu Aldea, Ion Agârbiceanu, Al Brătescu-Voineşti, Elena Farago, Emil Gârleanu, George Murnu, Slavici, ş.a.[182]) Lista scriitorilor, a intelectualilor care s-au afiliat curentului este impresionantă, după cum şi ecoul ei a fost deosebit. Curentul este sprijinit şi de alte reviste, precum *Luceafărul*, care apărea la Budapesta sub conducerea lui Goga şi Octavian Tăslăoanu, de revista *Ramuri* de la Craiova ş.a. Ideile sămănătorismului au avut un ecou puternic în mediile culturale şi politice, dar şi în cercurile mai largi al populaţiei.

Sămănătorismul a fost considerat un curent tradiţionalist, fiind contestat de grupările culturale angajate în susţinerea noilor formule literare şi sitilistice; cele mai importante publicaţii care se opun viziunii sămănătoriste sunt *Viaţa nouă*, scoasă de Ovid Densuşianu în 1905, *Curentul nou*, condus de H. Sanielevici, şi mai ales *Viaţa românească*, apărută în 1906, la Iaşi, sub direcţia lui Constantin Stere şi Garabet Ibrăileanu.

Tradiţie şi ideal naţional

În plan teoretic şi ca atitudine culturală fundamentală, sămănătorismul poate fi pus în legătură cu programul naţional formulat de Kogălniceanu în *Dacia literară* (1840), cu poziţiile exprimate de mişcarea junimistă şi cu întregul filon al culturii critice româneşti. El se individualizează printr-o critică vehementă a clasei politice şi a culturii oficiale, a tendinţelor imitative ce dominau mediile intelectuale. Importanţa acordată fondului spiritual tradiţional şi rural, ca sursă de reactivare a sentimentului naţional, se explică prin contextul epocii, prin gravitatea „chestiunii agrare“ (care a irupt în mişcarea din 1907), ca şi prin conduita unei bune părţi a clasei politice şi a păturilor superpuse, înstrăinate de popor şi de cultura sa. Desigur, sămănătorismul intră în sfera concepţiilor tradiţionaliste şi agrariene, dar sursele, temele şi atitudinile sale îşi găsesc explicaţia în mediul cultural românesc şi în problematica acută şi critică a societăţii româneşti din epocă. El este o replică şi un răspuns cultural la aceste condiţii şi frământări ale momentului; de aceea, a-l privi doar ca produs şi expresie a unei ideologii (*o „critică neoromantică şi agrariană a capitalismului*“, deşi are analogii fireşti cu această tendinţă general-europeană), înseamnă a pierde din vedere înrădăcinarea sa în datele locale.

Să nu uităm că sămănătorismul apare pe fundalul unor puternice confruntări sociale, fiind generat tocmai de ruptura dintre ţărănime şi păturile superpuse, dintre sat şi oraş, de confruntarea dintre tendinţa naţională în plan cultural şi tendinţa imitativă, de preluare a influenţelor occidentale fără spirit critic, într-o modalitate epigonică. Într-un articol programatic, Vlahuţă anunţă direcţia revistei Sămănătorul, care urma să cuprindă: „icoane din trecut, întâmplări vitejeşti, isprăvi de acelea care-ţi înalţă sufletul, scene din viaţa de la ţară, pilde şi învăţături sănătoase“, teme sub care se înscrie debutul literar al lui Sadoveanu, precum şi o bună parte din creaţia lui George Coşbuc, Ion Agârbiceanu, St.O. Iosif, C. Sandu-Aldea, Octavian Goga ş.a. „Icoane din trecut“, menite să

[182] A se obeserva lotul masiv al scriitorilor din Transilvania, afiliaţi curentului: Coşbuc, Slavici, Goga, Agârbiceanu, Şt.O.Iosif, Ilarie Chendi, O.Tăslăoanu, A.C.Popovici ş.a.

„înalțe sufletul“ şi spiritul național, cuprinde şi trilogia dramatică a lui Barbu Ştefănescu-Delavrancea („Apus de Soare“ – 1909, „Viforul“ – 1910, „Luceafărul“ – 1910), în care figura impunătoare a voievodului Ştefan cel Mare era menită să transmită un mesaj plin de însuflețire contemporanilor, în atmosfera începutului de secol, pentru a pregăti parcă spiritele pentru înfăptuirea idealului național.

Sămănătorismul a fost redus uneori la o notă dominantă, anume idealizarea trecutului şi lumii patriarhale a satului; dar există la scriitorii care au ilustrat curentul şi o literatură ce înfățişează drama satului şi a țăranului, o literatură ce exprimă „pătimirea“ şi suferința, „jalea“ unei lumi zdrobite de apăsare şi mizerie. Cu toate îngustimile sale estetice şi cu accentele apăsat etice şi tradiționaliste (nu a agreat noile direcții literare, precum simbolismul), sămănătorismul a fost cadrul de abordare a unor acute anomalii sociale şi a pregătit atmosfera marii literaturi de după război. Sămănătorismul a fost astfel o expresie a unei necesități culturale resimțite de o mare parte a intelectualității, atașată profund de idealul național, şi care a conştientizat faptul că acest ideal, în dimensiunea sa politică şi socială, *nu poate fi realizat decât prin construcția unei solide culturi naționale, care să exercite un rol social activ, modelator şi catalitic*. Programul sămănătorist pare a fi o aplicare a tezei eminesciene după care o literatură națională, capabilă să modeleze configurația spirituală a unui popor, trebuie să fie ea însăşi determinată de „*spiritul acelui popor, întemeiată adică pe baza largă a geniului său național*“.

„Baza largă a geniului național“ este o expresie relevantă ce trimite la fondul anonim şi popular al culturii româneşti, la fundamentele ei istorice, spre deosebire de „baza îngustă“ şi recentă a culturii de import, o cultură „de salon“ francofil, de comentariu imitativ, fără aderență şi funcționalitate socială decât în mediile păturii superpuse.

În plan teoretic şi sociologic, sămănătorismul derivă din evoluționismul organic al Junimii, din teza unei evoluții lente, treptate, care refuză ideea de revoluție socială. Denunțarea prezentului este însoțită de elogiul trecutului, iar *civilizația modernă*, cu formele ei împrumutate, este *opusă culturii ca produs sufletesc legat de fondul autentic al poporului.* Politica culturală ar trebui, deci, să pornească de la configurația spirituală a poporului, aşa cum este ea codificată în tradiții. Această cultură păstrată în tradiții ar trebui să modeleze şi formele noi ale civilizației, lucru care nu s-a întâmplat.

Iorga şi teoria evoluției organice a societății româneşti

Doctrina sămănătoristă poate fi sintetizată în câteva idei majore, care revin în textele lui Iorga. Potrivit lui Iorga, devenirea istorică a unei națiuni trebuie să fie expresia unei creşteri organice în care prefacerile sociale se înscriu în cadrul unor achiziții istorice sedimentate lent şi codificate în structurile tradiționale. Orice ieşire bruscă din matricea acestor structuri organice produce anomalii şi conflicte dramatice. Istoria modernă a României ar oferi tocmai spectacolul unei atari întreruperi a continuității istorice prin mişcări revoluționare, care au dezechilibrat organismul social. Secolul al XIX-lea este responsabil la noi, prin revoluțiile sale, de această ruptură. Ca atare, Iorga va face istoricul acestei evoluții neorganice, care a generat structurile României moderne şi îi va arăta cu insistență anomaliile. Ideea de schimbare revoluționară, sub influența Revoluției franceze, este respinsă, întrucât, consideră Iorga, revoluțiile întrerup evoluția organică a societății, încercând să restructureze societatea pe baze abstracte, raționale (teoria contractualistă) şi principii cosmopolite şi universaliste. Simpatia lui Iorga merge spre revoluția americană, care ar avea caracter național şi nu ar fi produs rupturi față de structurile tradiționale.

Din această perspectivă, Iorga are o viziune critică asupra revoluției paşoptiste, care ar fi propus reforme politice fără a le adapta la fondul național. Poziția lui Iorga este aceea că aceste transformări erau necesare, dar ele nu au fost făcute pe cale organică, ci prin import, în mod abuziv şi arbitrar, şi impuse de sus în jos. El *recunoaşte necesitatea istorică a modernizării, dar deplânge modul în care a fost făcută*. Iorga împărtăşea convingerea că modernizarea se poate face pe o cale

organică. Teoria junimistă a formelor fără fond este reactualizată şi i se oferă un fundament sociologic şi istoric mai amplu. Aşadar, discrepanţa dintre *formele politice şi suprastructurale*, pe de o parte, şi *fondul istoric, social şi cultural* (mizeria economică a ţărănimii, lipsa de instrucţie şi de cultură), pe de altă parte, este factorul care produce convulsii sociale şi maladiile societăţii româneşti.

Ruptura dintre „clasele dirigente” şi ţărănime

Clasele dirigente, cum le spune el, sunt legate de formele civilizatorii burgheze şi sunt suprapuse compoziţiei sociale a României. Elitele politice, de la boierimea ce a trădat interesele naţionale în favoarea celor de clasă, până la noile pături burgheze, urbane, avide de profit material, s-au îndepărtat de popor şi s-au constituit în *grupuri parazitare, strict consumatoare, fără să compenseze prin nimic munca productivă a claselor de jos*. Este ideea care revine obsedant în textele lui Iorga, preluată din gândirea politică a lui Eminescu. În consecinţă, anomaliile pe care le sesiza Iorga în societatea românească ar fi determinate de întreruperea evoluţiei organice şi de *înstrăinarea treptată a elitelor politice faţă de popor*.

Ţărănimea este cea care păstrează caracterele naţionale, dar nu se poate exprima nici cultural, nici politic. Păturile superpuse, de extracţie burgheză, sunt un rezultat al procesului de „desnaţionalizare“ şi de expropriere a boierimii tradiţionale de către ciocoi şi arendaşi. Aceste pături şi clase au o cultură de împrumut, cosmopolită, nelegată organic de realităţile şi de tradiţiile româneşti. Cum a apărut această polaritate dramatică în morfologia societăţii româneşti? Iorga ia ca sistem de referinţă pentru teoria sa secolele XV şi XVI, când, spune el, exista un bloc istoric unitar al claselor şi grupurilor sociale, animate de acelaşi ideal naţional, mai presus de diferenţierile de clasă. Atunci, *solidaritatea naţională* funcţiona efectiv. Dar sub presiunea unor factori economici şi politici, interni şi externi, această solidaritate se dizolvă în secolele următoare, astfel încât, încă din vremea lui Mihai Viteazul, „*poporul românesc era tăiat în două clase duşmane*“: „*boierimea bogată*“ şi „*ţărănimea noastră sărăcită*“.

Boierimea îşi consolidează privilegiile şi intensifică exploatarea ţăranilor, ajungând să trădeze interesele naţionale pentru interesele de clasă. În veacul al XVII-lea, boierimea devenise „*mai răpăreaţă*“ iar ţăranul „*mai nenorocit şi mai robit*“, astfel că organismul românesc, dezbinat, n-a mai putut opune rezistenţă la stăpânirea turcilor şi la cea a grecilor, ajungând, „*din vina noastră*“ în „*acea nenorocită situaţie de robie desăvârşită*“ faţă de elementele străine. Boierimea se desnaţionalizează, se înstrăinează de popor, iar, în epoca fanariotă, structurile politice nu mai reprezintă deloc interesele naţionale. În secolul al XIX-lea, această ruptură profundă dintre ţărănime şi clasele conducătoare în stat se accentuează. Sub raport cultural, clasele dirigente s-au izolat într-un mediu de cultură străină, o cultură de suprafaţă; ele trăiesc într-o atmosferă de salon francofil şi dispreţuiesc tradiţiile naţionale şi cultura ţărănească.

Programul cultural. Refacerea solidarităţii naţionale

Sămănătorismul a fost un fenomen de reacţie şi de respingere a acestei situaţii, un răspuns la anomaliile constatate. Soluţia pe care o propune Iorga ar fi deci restaurarea evoluţiei organice şi *refacerea solidarităţii sociale şi naţionale*. Refacerea acesteia este văzută de Iorga dincolo de interesele de clasă şi de partid. Raporturile de clasă apar, în optica sa, profund deformate datorită faptului că satul este văzut ca o realitate nediferenţiată social, o realitate idealizată. Clasele superpuse sunt considerate un produs hibrid, neorganic al unei istorii revoluţionare. Problemele sociale şi economice le interpretează prin filtrul celor culturale şi morale.

Răspunsul lui Iorga se articulează într-un program cultural, de *restaurare a culturii naţionale pe un fond autentic ţărănesc*. Sămănătorismul este astfel un curent militant, angajat în afirmarea acestui ideal naţional şi cultural. El insistă mereu asupra *rolului social al culturii*, dar al unei culturi

autentice, formate prin recuperarea tradiției şi a valorilor sedimentate în lumea rurală. Iorga cerea României „*o grabnică creştere culturală*“, făurirea unei culturi care să fie o expresie a fondului autentic național. *Finalitatea acestei culturi ar fi fortificarea conştiinței naționale şi refacerea solidarității sociale*.

Discrepanțele sociale sunt interpretate de Iorga ca discrepanțe culturale. Iorga face un adevărat studiu de patologie socială, arătând că atâta vreme cât clasele dirigente nu vor asimila cultura națională, nici acțiunea lor nu va fi eficientă. Iorga respingea cultura de consum a epocii, cultura de import, mai ales pentru efectele negative sub raport moral, nicdecum marea cultură occidentală, pe care o elogiază, fiind creată „*cu multă silință, de popoare harnice*“. El avea în vedere literatura „decadentă“ a epocii şi produsele de consum ce desfigurează formula sufletească a poporului, dizolvă sentimentul național, relativizează conştiința morală şi ocultează problemele grave ale societății româneşti. El face un rechizitoriu profund al mediului burghez de existență şi a spiritului mercantil, comercial care însoțea manifestările acestei civilizații. El nu respinge însă marea cultură occidentală, pe care o prețuia, ci cultura uşoară, de salon, care nu avea valențe educative. Împotriva acestui mediu cultural nociv, Iorga va invoca mereu *lumea țărănească, drept o paradigmă a structurilor organice, ca păstrătoare a ființei naționale, de la care ar trebui să aşteptăm o renaştere culturală*.

Programul cultural al semănătorismului este cheia pentru înțelegerea acestui curent. *Cultura ar fi un instrument al solidarității sociale şi naționale*. Problema țărănească este la el una culturală, nu atât una economică şi socială. Aceasta este principala limită a curentului. Sămănătorismul se prezintă ca un proiect de reformă culturală, care ar putea determina schimbări în plan economic şi politic. Față de orientarea poporanistă, Iorga afirmă că nu prin reforme politice şi economice se va realiza progresul, ci prin înălțare culturală.

> *„Ea („Viața românească“) aşteaptă de la activitatea politică o mai bună viață culturală, iar noi aşteptăm de la o mare cultură a românilor de toate treptele şi din toate țările (*Iorga viza românii care se aflau sub ocupație străină*) cele mai mari bunuri“.*

Iorga are o mare încredere în cultură ca factor generator al schimbării, ca factor de regenerare națională. O nouă cultură va avea menirea să restaureze unitatea pierdută a societății româneşti, să producă o renaştere morală şi spirituală capabilă să depăşească rupturile şi conflictele sociale. De aceea, şcoala ar trebui să devină o adevărată biserică a neamului, cu rolul de a înălța țărănimea la cultură, de a o face conştientă de forța şi de menirea ei. Cultura ar avea rolul de coagulare a vieții sociale, rolul de factor catalizator, care va restaura evoluția organică. Iorga urmăreşte un program al specificului național în cultură, un program militant dar şi limitativ, prin care dorea să impună spiritul național în literatură şi artă, precum şi în structurile politice. *Iorga acorda literaturii un rol mesianic, învestind-o cu capacitatea de a reforma conştiințele şi de a fortifica energiile naționale*. El accentuează funcția socială şi formativă a literaturii, pe care o priveşte dintr-o perspectivă sociologică şi ideologică, mai puțin dintr-o perspectivă estetică. La el, arta este integrată unui program ideologic amplu.

Sămănătorismul a fost o mişcare de amplu ecou în punctul de pornire, dar a devenit restrictivă şi normativă prin unele abordări unilaterale şi prin excesele unor exponenți ai săi, precum A.C.Cuza şi Aurel C. Popovici.

Pentru a înțelege mai bine fundamentele concepției lui Iorga şi semnificația unor atitudini ale sale din epocă, reproducem câteva pasaje semnificative din articolul program scris de marele istoric în 1903 şi câteva pasaje din Conferința pe care a ținut-o în fața studenților în 13 martie 1906.

Texte din articolele lui Nicolae Iorga

„În România noastră liberă, în regat, avem trăsuri, plimbări, alergări, baluri, gazete, poeți simbolişti, societăți şi cluburi pentru ceea ce se numeşte «politică» (şi e, am spus-o, război civil), avem reviste, foarte multe legi şi puşcării model. Le au şi alte popoare. Dar acelea mai au şi un ideal ultim, o țintă mai îndepărtată. O avem noi? [...]. Unii

propuseseră ca țintă lărgirea libertăților publice până la desăvârşita anarhie a patimilor, intereselor şi a vanităților dezlănțuite în voie. Ații se gândiră că se cuvine a realiza şi la noi ideile socialismului industrial contemporan, care îmbracă într-o doctrină aspirațiile unei clase de muncitori nedreptățiți, ai oraşelor şi ai minelor din pământ, pe care noi n-o avem.[...]. N-au lipsit nici aceia care au spus că menirea noastră e acum să facem bogăție, bogăție multă, americană, cartagineză, evreiască-modernă, babilonică, pentru ciocoii-boieri, pentru boieri-ciocoi şi pentru toate liftele flămânde de câştig ale lumii: «capitalurile străine", vă rog. Ca idealişti, s-au înfrățit, în sfârşit, oameni care credeau că pot prinde Ardealul [...] în vârful unui tricolor de paradă, în cursul unei plimbări zgomotoase pe strade pline de curioşi, ce țipă şi ei pentru că nu înțeleg...

Păreri greşite, momeli, mofturi şi fleacuri!

Libertăți avem destule: rămâne să le coborâm în moravuri. Socialismul trebuie înlocuit la noi printr-o politică de dreptate, de căință, de bună frăție față de moşul şi badea din satul fără bogăție şi fără cultură, care se înconvoaie supt povara trândăviei şi zădarnicei noastre fudulii. Munca străină nu înaintează neamurile, fie că se înfățişează în literatură, ştiință, artă de export, fie că ea se aduce îngrămădită în semnul, în simbolul aurului ce sună. Iar Ardealul nu se ia, nu se cucereşte, nu se anexează, ca insulele Filipine, o, tineri zgomotoşi cu steaguri copilăreşti; ci undeva, departe de tot, pluteşte în aerul de argint al idealului icoana întregului neam reîntregit*, adus, adecă, în timpuri de lumină, acolo unde fusese în vremurile sălbăticiei fără stăpân!*

În această clipă n-avem nimic de cucerit, nimic de adaus: visătorii periculoşi cari merg cu ochii închişi pe margenea zidurilor prăpăstuite, fermecați de lună, să nu fie luați de nimeni drept călăuzi. În mişcarea noastră politică e un timp de oprire care va ținea poate multă vreme încă. Ce e de făcut aici, înăuntru, în Regat, rezultă din formele constituționale căpătate, şi nu poate fi un ideal, un laborum *pentru o generație nouă.*

Ce avem de făcut înainte de toate e purificarea, întregirea, înaintarea, şi mai ales răspândirea culturii noastre. Avem în România un stat pentru toți, şi o cultură pentru boierii şi parveniții din funcții. Avem un stat național fără o cultură națională, ci cu o spoială străină, franțuzească. Avem visul de unire națională în aceeaşi formă politică, îl legănăm în vorbe, şi nu-l chemăm la noi prin fapte: hotarele mai sunt încă hotare pentru cultura noastră. Ne dorim uniți la un loc, şi nu ne cunoaştem nicidecum.

Aşa sunt lucrurile, şi nu mai pot dura aşa, fiindcă altfel tot ce avem se va risipi în vânt. Ne trebuie cultură tuturora, de sus până jos, dintr-un hotar al românimii până la altul, o cultură care să fie a noastră, cărți pe rândurile inspirate ale cărora să cadă deopotrivă lacrima înaltei, bogatei doamne, şi a sătencii, cărți smulse de mâni nerăbdătoare până unde răsună graiul acestui neam. Jos nemernica bâiguială străină din saloanele cosmopolite, pentru întreținerea cărora curg sudori de sânge pe lanurile muncite din greu, jos cărțuliile de simțire falşificată şi de conrupție, cu care Apusul otrăveşte țeri nepricepute, jos maimuțăria nelegiuită!

O nouă epocă de cultură trebuie să înceapă pentru noi. Trebuie, sau altfel vom muri! Şi e păcat – căci rânduri lungi de strămoşi cinstiți ni stau în urmă şi n-avem dreptul să ni înstrăinăm copiii!"[183]

„Poporul, domnilor, se împarte fireşte în clase, clasele se împart în indivizi. Interesele indivizilor nu se împacă între ele, şi interesele claselor de multe ori se duşmănesc; însă mai presus de interesele indivizilor, mai presus de interesele claselor, trebuie să se ridice solidaritatea națională, sentimentul de unitate care să îmbrățişeze o societate de la un capăt la altul. Acest sentiment asigură menținerea unui popor, acest sentiment permite afirmarea unui popor şi-i dă biruința în toate împrejurările.

---

[183] Nicolae Iorga, *O nouă epocă de cultură*, art. în *Sămănătorul*, 18 mai 1903, în vol. *O luptă literară*, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, pp. 8-10.

De ce natură este acest sentiment de solidaritate națională? Acest sentiment de solidaritate națională nu se poate sprijini decât pe următoarele temelii, neclintite.

Întăi: vorbirea limbii naționale de toți aceia cari fac parte din acel popor, vorbirea cu aceeaşi iubire, cu aceeaşi curăție, de la cel mai mare la cel mai mic, de la cel mai bogat la cel mai sărac. De la cel care stă în fruntea unui popor până la cel din urmă dintre supuşii săi. Numai pe această bază se poate întemeia, în rândul întâi, acest sentiment de solidaritate națională.

În rândul al doilea, sentimentul de solidaritate națională se sprijină pe conştiința aceleiaşi tradiții istorice. Toată lumea trebuie să-şi amintească, nu din cărți, nu din lecțiuni ci, ca să zic aşa, din turnarea în sufletul său a trecutului, de faptele mari pe care întreg poporul le-a săvârşit în curs de mai multe veacuri.

În al treilea rând, solidaritatea aceasta națională, care nu are un caracter material – căci nu suntem laolaltă pentru că este pentru toți acelaşi regim vamal, aceeaşi administrație, aceleaşi împrejurări de viață zi de zi, nu pentru aceasta, ci pentru că acelaşi suflet ne însuflețeşte pe toți – această solidaritate națională se razimă pe cultivarea aceleiaşi literaturi, pe iubirea pentru aceeaşi poezie, pe cântarea aceleiaşi cântec, pe urmărirea aceloraşi isprăvi, pe îmbrăcarea în acelaşi veşmânt, de înaltă valoare şi frumuseță, a vieții actuale şi a vieții trecute, ca şi a aspirațiilor de viitor ale poporului întreg.

Numai pe această temelie se poate stabili solidaritatea sufletească şi numai prin solidaritatea sufletească care merge de la cel dintâi la cel din urmă, care îmbrățişează pe toți locuitorii teritoriului național, care cuprinde pe toți oamenii de acelaşi sânge, numai prin aceasta se poate asigura păstrarea tot înainte a unui popor.[...].

Mihai s-a dus, şi am căzut tot mai adânc în robia turcească. N-am ajuns în robia turcească pentru că eram mai răi decât odinioară; am căzut în această robie pentru că aveam mai puține mijloace de a ne apăra, pentru că viața era mai slabă în noi şi, de câte ori viața slăbeşte într-un popor, de atâtea ori viața mai puternică a altui popor se aruncă asupra lui. Şi viața unui popor slăbeşte totdeauna în măsura lipsei de solidaritate a deosebitelor clase care-l alcătuiesc.

Pentru că în secolul al XVII-lea boierimea era şi mai răpăreață decât odinioară, pentru că în secolul al XVII-lea boierimea aceasta se simțea încă mai puțin românească decât înainte, pentru că țeranul era şi mai nenorocit, şi mai robit, şi mai întunecat; din această cauză am căzut noi în acea nenorocită situație de robie desăvârşită față de turci. Şi, când au venit grecii, de ne-au stăpânit întrucâtva, cu boierimea lor, cu negustorii lor, cu cartea lor înaltă, cu clerul lor superior, nu a fost vina grecilor, ci a fost vina noastră. A fost vina noastră pentru că, printr-o dezvoltare greşită, printr-o duşmănie nenorocită între clasele care alcătuiau poporul român de atunci, el nu era destul de strâns laolaltă pentru a împiedica împlântarea, pătrunderea necontenită şi dominația rasei străine. Şi, în felul acesta, prin sentimentele greşite ale boierimii, prin lipsa de sentimente a țeranului, coborât până la situația de dobitoc al ogorului, am fost supuşi în acelaşi timp de două robii: robia brutală a turcului şi robia şireată a grecului. În împrejurările acestea deci am plătit, timp de o sută douăzeci de ani, lipsa de solidaritate națională.(...)

Ei bine, acelaşi lucru se întâmplă şi cu popoarele: secolul al XIX-lea învie sau face să dispară neamuri. Iar din secolul al XX-lea nu vor ieşi decât acele popoare care vor dovedi că se pot întineri, nu vor ieşi din secolul al XX-lea decât popoarele care vor dovedi că se pot supune condițiilor nouă de existență. Nu vor trăi după acest secol decât popoarele voinice, popoarele înfloritoare, popoarele unite. Am apucat anul 1901 – să ne ferească Dumnezeu ca nepoții noştri să nu apuce niciodată anul care va începe veacul al XXI-lea sau să-l apuce supt acea stăpânire străină care este mai rea pentru un popor decât chiar distrugerea materială a tuturor acelora cari-l alcătuiesc, decât chiar moartea, om de om, a tuturor acelora cari formează împreună poporul – pentru că aceea este moartea trupului cu suflet mândru, pe când cealaltă este moartea sufletului în trupul coborât spre pământ!

Dar pentru a ne reface, pentru a ne reîntineri, pentru a ne pune laolaltă cu celelalte popoare, am simţit şi noi nevoia de a gusta cultura apuseană.

Nu urăsc cultura apuseană. Şi nimeni n-o poate urî:este o cultură câştigată de multă vreme, cu multă silinţă, de popoare harnice, dar cultura aceasta trebuie luată de aceia cari n-au lucrat la alcătuirea ei potrivit nevoilor lor, şi nu mai mult şi nu altfel de cum sunt aceste nevoi particulare fiecărui neam. [...].

Şi a mai venit, domnilor, încă o generaţie de tineri plecaţi în Apus. Aceştia nu se duceau, în atâtea cazuri, nici pentru carte, nici pentru idei liberale [spre deosebire de generaţia paşoptistă – n. ns.]*: se duceau pentru a străluci cu gheata franţuzească, pentru a străluci cu îmbrăcămintea şi cu pălăriuţa franţuzească [...].*

Şi astfel au trecut împrejurări însemnate pentru timpurile noastre, au trecut patruzeci de ani de linişte, o jumătate de veac de linişte şi, când va veni cineva – un istoric pe care nimeni să nu-l poată bănui de părtenire sau vehemenţă – când va veni cineva şi va întreba pe această generaţie: Ce ai făcut cu talantul pe care ţi l-a dat stăpânul tău? Ce ai făcut cu moştenirea pe care generaţii muncite şi viteze au lăsat-o timpurilor noastre? Ce ai făcut cu acei patruzeci de ani în care anumite popoare, cum este poporul bulgăresc, s-au ridicat din nimica şi se află în unele privinţi pe aceeaşi treaptă cu noi şi în anume privinţi mai presus chiar decât noi? Ei vor răspunde: în aceşti patruzeci de ani am vorbit şi cetit franţuzeşte, am exploatat ţeranul, ne-am dus pe la Paris, ne-am întors batjocorindu-ni ţara şi am murit având mândria că sântem mai puţin români decât alţii.

Aceasta este scara deznaţionalizării clasei noastre diriguitoare; aceasta este povestirea pierderii unor ani preţioşi din viaţa noastră contimporană, aceasta este istoria scăderii unei clase conducătoare şi a îndepărtării unui popor de pe drumul firesc pe care-l arată trecutul şi care duce la viitorul său".[184]

3. Mişcarea socialistă. C-tin Dobrogeanu Gherea (1855-1920)

Mişcarea socialistă se afirmă la sfârşitul secolului al XIX-lea şi în spaţiul românesc, odată cu apariţia la Iaşi a revistei *Contemporanul* (1881) şi a direcţiei sale culturale. Printre exponenţi întâlnim pe C. Dobrogeanu Gherea, Ion Nădejde, Sofia Nădejde, Vasile G. Morţun, Ştefan Stâncă, Raicu Ionescu-Rion, Panait Muşoiu. Exponenţii curentului socialist de la noi traduc unele opere ale lui Marx şi Engels, răspândesc ideile marxismului, se confruntă cu doctrinele şi orientările epocii, desfăşoară o vie activitate publicistică şi ideologică. În 1893 ia fiinţă Partidul Social-Democrat al Muncitorilor din România, care se va destrăma spre 1899, când o bună parte dintre fruntaşii săi intră în partidul liberal. Partidul social-democrat se va reface în primul deceniul al secolului al XX-lea, fără a juca însă un rol major în viaţa politică.

Sub raport teoretic, o importanţă deosebită are opera lui *Constantin Dobrogeanu Gherea (1855-1920)*, critic şi teoretician literar, sociolog de formaţie marxistă. Susţinător al ideii de tendinţă în artă, Gherea poartă o dispută interesantă cu Maiorescu pe această temă, publicând în revistele vremii o serie de studii critice privitoare la condiţionarea socială a artei şi la efectele ei în plan ideologic. Gherea este autor al programului *Ce vor socialiştii români?* (1886) şi al unor studii şi lucrări de analiză socială, care l-au impus ca un teoretician remarcabil: *Neoiobăgia* (1910), *Socialismul în ţările înapoiate* (1911).

Neoiobăgia – „un organism economico-social monstruos"

Problema fundamentală este pentru Gherea modul în care poate fi aplicat marxismul în ţările

[184] Nicolae Iorga, *Conferinţa din 13 martie 1906*, în *op. cit*, pp 321-329.

înapoiate. Analizele lui, ca şi cele ale lui Eminescu, Maiorescu, Iorga şi Stere, au scos la iveală faptul că trecerea societăţii româneşti spre capitalism se caracterizează prin puternice aspecte specifice faţă de societăţile apusene, prima dintre acestea fiind grava problemă agrară, nesoluţionată, din care derivă o serie de anomalii şi stări paradoxale. Gherea se va confrunta cu aceste antinomii ale unei societăţi înapoiate, unde problema agrară este fundamentală, cu realităţi care infirmă teoria marxistă. El se vede obligat să ajusteze teoria marxistă pentru a o face compatibilă cu realităţile.

Lucrarea sa capitală este *Neoiobăgia*, ce reprezintă un răspuns teoretic la studiul fundamental al lui C-tin Stere *Social-democratism sau poporanism?*, publicat în revista *Viaţa românească* între 1907-1908. Lucrarea lui Gherea este o analiză profundă, documentată sociologic, asupra realităţilor economice şi politice ale României moderne, analiză făcută din perspectiva gândirii marxiste. Scopul lucrării era acela de a demonstra că industrializarea este calea progresului nostru social, iar reformele necesare din agricultură vor duce la consolidarea proletariatului, odată ce industria se va dezvolta, legitimând astfel existenţa curentului socialist şi a unui partid social-democrat în România.

Termenul de „neoiobăgie" este inventat de Gherea pentru a exprima un sistem social şi economic „hibrid", ce îmbină neajunsurile vechiului regim feudal cu neajunsurile celui capitalist, un sistem în care structura politico-instituţională a statului român era una modernă, burgheză, iar relaţiile de producţie erau încă, în bună măsură, de natură feudală. Cauza acestei contradicţii rezidă în caracterul incomplet şi ambiguu al reformei agrare din 1864, care s-a făcut în „interesele trecătoare ale marilor proprietari de pământ" şi a creat „*un organism economico-social hibrid, absurd, monstruos, care nu era nici în folosul bine priceput al micii proprietăţi, nici în al celei mari, ci în paguba amândurora*".[185] Relaţiile de producţie iobăgiste au fost reintroduse de fapt (prin legea tocmelilor agricole), deşi fuseseră desfiinţate de drept, astfel încât România a ajunsă să fie caracterizată de două structuri profund antagonice: „*instituţii politico-sociale burgheze şi relaţii de producţie semifeudale*". Gherea continuă: „*Realitatea vieţii sociale ştie să creeze monstruozităţi pe care fantezia cea mai bogată nu şi le-ar fi putut închipui. Şi, pe baza unei asemenea monstruozităţi trăim noi de o jumătate de veac*",[186] pe baza unui organism economico-social „*neviabil, incapabil de o dezvoltare ulterioară*".

Ca şi studiul lui C-tin Stere (după cum vom vedea), şi lucrarea lui Gherea este o diagnoză excepţională a situaţiei economice şi sociale din România la începutul secolului XX. Deşi se află pe poziţii ideologice opuse (cele două studii converg adesea în descrierea anomaliilor sociale, dar sunt divergente în privinţa soluţiilor) avem de a face cu două lucrări de referinţă ale gândirii sociale şi politice româneşti. Paradoxal, amândouă studiile îşi găsesc antecedente în analizele economice profunde ale lui Eminescu, care semnala inexistenţa condiţiilor favorabile la noi pentru formarea unei clase de mijloc „productive", ce reprezintă baza unui stat modern şi autentic liberal, susţinea poetul naţional. Tezele eminesciene se pot recunoaşte în diagnoza celor doi autori: înlocuirea clasei de mijloc cu o pătură superpusă, birocratică, parazitară, exploatarea ţărănimii de către întreaga suprastructură instituţională burghezo-liberală, ce se sprijină numai pe munca ţăranului, singura „productivă", în absenţa industriei naţionale. Similitudinile de diagnoză socială, apropierile şi chiar interferenţele dintre analizele aplicate asupra stărilor de lucruri din România de exponenţii mişcării socialiste şi perspectiva critică eminesciană sunt semnalate de Garabet Ibrăileanu, cu toate deosebirile de principii şi de ideologie pe care Eminescu le-a subliniat, pentru a se distanţa explicit de ideile socialiste. Iată o descrierea făcută de Gherea situaţiei sociale a României în termeni ce amintesc de textele lui Eminescu (caracterul parazitar a structurilor birocratice, dezechilibrul dintre necesităţile în creştere ale păturii superpuse şi capacităţile productive limitate ale ţării):

[185] Constantin Dobrogeanu Gherera, *Neoiobăgia,* în *Opere complete,* vol. 4, Bucureşti, Editura Politică, 1977, pp. 48. Gherea apreciază că împroprietărirea de la 1864 s-a făcut în „*interesele trecătoare ale marilor proprietari de pământ*", dar aceste interese trebuie disociate de „*marea proprietate rurală*", privită ca o „*categorie economică*", având interese permanente.

[186] *Ibidem*, p. 61.

„O producție națională mizerabilă: 50 de parale pe cap de om. Din această producție, care nu ajunge bine pentru cea mai simplă îndestulare materială a populației, statul retrage a treia parte, făcând risipă şi creând o clasă birocrato-parazitară. Din restul de două treimi, o mare parte este iarăşi acaparată de o mică minoritate, care o risipeşte în consumare neproductivă, într-un lux nesocotit. Şi astfel se creeează tot mai mult şi mai mult necesități şi gusturi rafinate, dorințe fără frâu, a căror îndestulare devine tot mai puțin şi mai puțin posibilă. De aici nasc egoismul, arivismul, descurajarea morală şi toate acele semne ale decadenței de parcă am fi un popor îmbătrânit".[187]

Mai mult, Eminescu a sesizat că, în condițiile în care statele agrare sunt atrase şi integrate inevitabil în relații comerciale cu statele industrializate occidentale, acestea din urmă dispun de mecanisme eficiente (adesea ocultate de analiza economică) prin care își asigură subordonarea economică sistematică a țărilor agricole. Pentru a explica acest mecanism de subordonare (cu efecte geopolitice evidente), Eminescu a utilizat teoriile economice consacrate ale vremii, dar a introdus şi o perspectivă comparativă originală, ajungând la concluzia că „valoarea adăugată" şi „productivitatea muncii" din industrie sunt net superioare față de cele din agricultură (articolele sale abundă în exemple menite să demonstreze această diferență de productivitate şi de calitate a muncii, în favoarea industriei, respingând teoriile consacrate şi dogmatizate ale lui Adam Smith şi David Ricardo). Ideea lui Eminescu va fi preluată în perioada interbelică de economistul Mihail Manoilescu, cel care va fundamenta teoria protecționismului şi strategia de industrializare a țărilor subdezvoltate. Astfel că, în articolele scrise în ultimii ani când s-a aflat la conducerea ziarului *Timpul*, în anii 1882-1883, Eminescu susține explicit necesitatea ca România să devină un stat industrial, „măcar pentru necesitățile noastre".

Revenind la teoria lui Gherea, este important să consemnăm că ea se cristalizează în contextul atât de frământat şi dramatic de la răscrucea secolelor XIX şi XX, în perioada posteminesciană, când se afirmă şi *doctrina poporanistă, ca o alternativă atât la conservatorismul tradițional, cât şi la marxismul dogmatic.* Într-o perspectivă analitică apropiată de spiritul junimist, Gherea considera că discrepanța dintre „*țara legală*" şi „*țara reală*" este factorul major ce explică anomaliile structurale din societatea românească, dar, precizează el, acest antagonism intern reprezintă o fază inevitabilă, tranzitorie, ce trebuie depăşită prin reforme sociale şi prin industrializare. România se află în această situație datorită deficiențelor sale cronice în privința fondului social şi economic, deşi a adoptat structuri instituționale occidentale care o înscriu în trendul modernizării:

„Noi n-avem acea bază materială largă pe care sunt aşezate instituțiile, moravurile, cultura Occidentului şi fără de care acestea, mai mult ori mai puțin, atârnă în aer. Noi n-avem acel imens utilaj industrial şi acea superbă industrie, acea minunată agricultură intensivă, acele enorme capitaluri fixate în fabrici, în ateliere, în agricultură. N-avem această înălțime *de producție, această* bază *materială şi ăsta e un fapt principal. Cultura intelectuală se capătă ea prin învățătură, numai mijloace să aibă omul; moravurile se schimbă mai greu, desigur, dar în condiții prielnice schimbarea lor se face relativ destul de lesne; în sfârşit, instituții politico-sociale, mai ales când e să rămână pe hârtie, se pot introduce cât de uşor. Dar a căpăta această bază însăşi a instituțiilor, a moravurilor, a culturii occidentale, asta e greu, o, cât de greu! Pentru aceasta trebuie sacrificii, lupte, muncă grea, tenace, pentru aceasta trebuie generații".*[188]

Cum putem depăşi aceste anomalii, care țin, toate, după Gherea, de regimul nostru economic neoiobăgist? Remediul constă în lărgirea bazei de producție a țării, în creşterea „productului nostru național" prin reforme profunde, care să ducă la creşterea productivității muncii agricole, dar mai ales prin industrializare. Împotriva poporaniştilor, care demonstrau că România nu a reuşit să-şi creeze o mare industrie rentabilă şi nu există condiții pentru acest lucru nici în viitor, şi, în consecință, progresul nostru social ar fi legat de modernizarea agriculturii, Gherea apreciază că e greşit să vedem „viitorul țării la sate", să rămânem o țară agricolă, întrucât „*o țară eminamente*

---

[187] *Ibidem*, p. 355.
[188] *Ibidem*, pp 38-39.

agricolă e o țară eminamente săracă, înapoiată şi economiceşte şi culturaliceşte". Adept al industrializării, Gherea susține că pentru a ajunge din urmă țările capitaliste occidentale „*trebuie să ieşim în aceeaşi cale şi să mergem pe acelaşi drum larg de dezvoltare economică şi culturală pe care au mers ele*".[189]

El apreciază că țările înapoiate, deşi sunt marcate de specificități negative (precum sunt „resturile feudale", regimul neoiobăgist şi discrepanța dintre forme şi fond, în cazul nostru), totuşi, aceste specificități nu justifică alegerea unei căi diferite de evoluție istorică. Aceste țări vor urma, spune Gherea, acelaşi scenariu de evoluție precum țările capitaliste occidentale, scenariu la capătul căruia s-ar afla „societatea socialistă", ideal amânat doar, dar care ar rezulta din logica procesului istoric, aşa cum a fost descrisă de marxism. În consecință, spune el, chiar dacă ar fi adevărat că „*viitorul țării este la sat, este însă tot atât de adevărat că viitorul statului însuşi e la oraş şi în dezvoltarea industrială a țării. Viitorul țării întregi e în îndrumarea ei, ca stat şi organism social, către o organizație şi o stare asemănătoare cu a statelor occidentale şi, împreună cu acestea, către o organizație socială mai înaltă în viitor – societatea socialistă*".[190]

Legea „interdependenței" şi condiția de „dependență" a țărilor înapoiate

Această înapoiere a „bazei" economice nu poate fi înlăturată decât prin introducerea instituțiilor „burghezo-liberale", singurele care pot deschide calea progresului social. Gherea sintetizează problematica specifică a modernizării României – codificată principial şi teoretic de Maiorescu (prin formula magică a „formelor fără fond"), aprofundată analitic şi sociologic de Eminescu şi Stere – şi formulează câteva teze cu valoare teoretică deosebită. *Astfel, Gherea formulează o faimoasă lege sociologică a „interdependenței" sau a „orbitării"*:

> *„Țările rămase în urmă intră în orbita țărilor capitaliste înaintate; ele se mişcă în orbita acelor țări şi întreaga lor viață, dezvoltare şi mişcare socială e determinată de viața şi mişcarea țărilor înaintate, e determinată de epoca în care trăim, de epoca burghezo-capitalistă. Şi această determinare a vieții şi mişcării sociale din țările înapoiate prin cele înaintate le este însăşi condiția necesară de viață".*[191]

Acest proces are un caracter de „necesitate" istorică, întrucât „epoca istorică capitalistă" – în care trăiau la 1900 toate societățile atrase în fluxul capitalismului occidental, indiferent de stadiul lor de evoluție internă – este definită în tendințele ei generale de caracteristicile proprii societăților dezvoltate; această „epocă" este un factor mai important decât „stadiile" de evoluție internă pe care le parcurge o societate anumită.

Sub raport teoretic, e de observat că predominanța procesului *istoric global* asupra procesului *evoluționar intern* al unei societăți este o „lege" pe care Gherea a formulat-o cu claritate analizând ce se întâmplă cu o societate întârziată atunci când intră „cu necesitate" în relații economice cu „capitalismul apusean". Apare aşadar un efect de „poziție" geopolitică şi geoeconomică a țărilor în funcție de zona în care sunt plasate şi de nivelul lor de dezvoltare.

Gherea constată că, în procesul de apariție a capitalismului, în țările înapoiate raporturile dintre bază şi suprastructură apar răsturnate față de modul în care ele au fost descrise de teoria marxistă, pe temeiul experienței din țările capitaliste occidentale. Conceptele marxiste de *bază* (infrastructura economică, raporturile sociale de producție etc.) şi de *suprastructură* (structura politică şi instituțională etc.) sunt relativ echivalabile prin cele de *fond* şi *forme* (concepte consacrate de teoria junimistă). Gherea constată, ca şi junimiştii, discrepanța dintre forme şi fond în societatea românească, dar explică altfel această discrepanță şi propune alte soluții de depăşire a ei. El arată importanța acestor forme politice burgheze, cu scopul de a legitima un alt tip de modernizare, propriu societăților periferiale, în care *formele anticipează fondul*.

---

[189] *Ibidem*, p. 365.
[190] *Ibidem*, p. 362.
[191] *Ibidem*, p. 34.

Consecința acestei situații este aceea că în periferia sistemului capitalist *„evoluția este răsturnată“*: în metropolă, dezvoltarea tehnologică şi economică graduală premerge şi induce, ca un factor motor, schimbări în plan suprastructural, politic şi cultural, pe când în periferie lucrurile se petrec exact invers.[192] În țările înapoiate, principiile şi ideile liberaliste, structurile instituționale şi politice moderne apar înaintea bazei economice şi tehnologice a capitalismului.

Împotriva pozițiilor conservatoare, Gherea justifică introducerea instituțiilor politice occidentale, chiar dacă ele nu îşi găsesc un suport economic în realitățile interne.

> *„Pentru țările înapoiate, semicapitaliste, instituțiile liberale au o importanță deosebită, pe care n-au avut-o pentru țările occidentale. Acolo (în țările occidentale) capitalismul s-a dezvoltat sub instituțiile feudale şi în luptă cu ele. Când burghezia a învins şi a distrus feudalismul şi şi-a creat propriile ei instituții, capitalismul era acum dezvoltat, iar instituțiile noi au contribuit numai la înflorirea lui ulterioară. Acolo deci, dacă putem să ne exprimăm astfel, instituțiile burghezo-liberale au mers în coada capitalismului; pe când în țările înapoiate, semicapitaliste, ele merg în fruntea lui, deschizându-i şi curățindu-i drumul“.*[193]

Aici Gherea este nevoit să constate că teoria marxistă (elaborată pe baza experienței din țările occidentale) nu cuprinde o analiză istorică şi sociologică a unei situații de acest fel şi a unei evoluții sociale de acest tip. Marxismul pare invalidat astfel ca teorie universală a istoriei şi este silit să ia act de diversitatea procesului istoric. Gherea face acest lucru pe jumătate, sub presiunea câmpului teoretic al culturii române. El încearcă cu disperare să concilieze teoremele abstracte ale teoriei marxiste cu experiența istorică românească, codificată deja în teoria formelor fără fond şi a evoluției organice. Realitățile triumfă asupra teoriei. Răspunsul lui este exemplar pentru a releva prioritatea realităților față de teorie.

Odată cu teoria lui Dobrogeanu-Gherea se petrece în cultura română şi o schimbare majoră a sensului în care era utilizată teoria formelor fără fond. Maiorescu, Eminescu, Iorga şi Motru apreciau că evoluția „răsturnată“, de la forme spre fond, este o „anomalie“, considerând că şi România ar fi putut să urmeze o cale „firească“ de evoluție, de la fond spre forme moderne. *Gherea transformă „excepția“ în „regulă“, în „lege“ pentru societățile înapoiate*: *în societățile înapoiate formele politice moderne apar înaintea elementelor economice de fond*. Ceea ce Maiorescu şi Eminescu deplângeau, considerând că este o „anomalie“ sociologică şi istorică, devine la Gherea o „lege“ de evoluție a societăților din periferie, legitimând rolul creator al formelor fără fond, ca mecanisme de evoluție pozitivă. Zeletin şi Livinescu vor prelua această nouă interpretare şi apreciere, pentru a demostra că evoluția noastră nu putea fi decât una „revoluționară“, de la forme la fond, nu una „organică“, de la fond spre forme.

O altă consecință a acestui model „răsturnat“ de evoluție constă în faptul că schimbarea acestor societăți, fiind precipitată, prin „arderea etapelor“, antrenează o serie de dificultăți specifice, necunoscute societăților din centrul sistemului capitalist. Evoluția de la forme la fond, care este o „excepție“ de la modelul clasic (adică de la modelul occidental de evoluție), generează o serie de fenomene specifice periferiei, pe care teoriile metropolitate nu le pot interpreta adecvat pentru că nu le-au cercetat, nu au informații suficiente şi nu au instrumente analitice adecvate. Toate aceste idei vor reveni în a doua jumătate a secolului XX, când sociologia americană va cerceta procesele specifice din țările coloniale şi va ajunge să formuleze teorii şi concluzii similare cu cele enunțate de gânditorii români.[194]

---

[192] Vezi analiza acestor idei în Ilie Bădescu, Radu Baltasiu, Dan Dungaciu, *Istoria sociologiei,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1996, p.11.

[193] Constantin Dobrogeanu Gherera, *Neoiobăgia,* în *Opere complete,* vol. 4, Bucureşti, Editura Politică, 1977, p.39.

[194] Vezi *Istoria sociologiei*, *ed. cit.*, pp. 132-169; 246-251.

4. Poporanismul – doctrină politică şi program cultural

Ne trebuie un program pentru popor,
nu un popor pentru un program
Constantin Stere

Repere pentru definirea doctrinei poporaniste

Poporanismul este o doctrină politică şi un curent cultural de o importanță deosebită pentru orientarea de ansamblu a gândirii româneşti în prima jumătate a secolului al XX-lea. El s-a afirmat la începutul secolului XX ca un curent profund democratic şi reformist, un curent complex, greu de încadrat în tipologiile consacrate. Este un curent cu o structură teoretică solidă, dar una atipică, imposibil de caracterizat printr-o formulă lapidară, fapt care i-a contrariat mereu pe exegeți. Poporanismul respinge cu argumente sociologice şi economice teza marxistă a revoluției sociale, dar, între pozițiile conservatoare şi cele liberaliste, el caută o soluție de mijloc pentru modernizarea României. Contrar aparențelor, care vin din interesul pentru rezolvarea chestiunii țărăneşti, gruparea poporanistă susține necesitatea introducerii noilor forme *politice* de factură democratică, preluate din țările apusene (operație apreciată ca „o fatalitate istorică“[195]), dar preconizează o evoluție *economică* specifică a României, diferită de cea a țărilor industrializate occidentale. Cele mai multe neînțelegeri şi aprecieri negative adresate proporanismului, dintr-o perspectivă marxistă sau liberală, privesc această poziție ce conjugă atitudini pe care alți teoreticieni ai vremii le puneau într-o relație antinomică. Conştient de această poziție contradictorie, Stere afirmă: „*Adevărul este că pentru cei deprinşi cu anume formule este greu să-mi potrivească o etichetă cunoscută*“.[196]

Poporanismul este o sinteză a gândirii naționale la începutul veacului XX, o nouă versiune a culturii critice româneşti, un răspuns complex la problematica unei societăți aflate într-un punct critic al consolidării structurilor sale moderne. Pentru a individualiza doctrina poporanistă (ca o doctrină de centru) din conglomeratul curentelor culturale şi ideologice de la începutul secolul XX trebuie să o raportăm la orientările dominante din epocă: liberalism, conservatorism, social-democrație. Obținem astfel trei repere semnificative pentru a identifica, prin disociere analitică, elementele definitorii ale poporanismului.

În plan *politic*, poporanismul a militat pentru introducerea unor reforme politice şi economice (votul universal, reforma agrară), iar în plan *cultural* pentru dezvoltarea unei literaturi realiste, cu un pronunțat caracter național, fără a respinge însă influențele occidentale, care sunt benefice atunci când sunt adaptate la specificul local, prin filtrul *spiritului critic*. Ideea că intelectualii au „misiunea“ de a lumina poporul şi de a-i reprezenta interesele în arena politică este chintesența doctrinei popraniste. Poporaniştii au militat consecvent şi eficient pentru înfăptuirea acestor reforme, atitudine ce îi situează în contextul epocii pe o poziție radicală, depăşind atât orizontul îngust al politicilor conservatoare, cât şi pe cel nuanțat şi mai flexibil al unor proiecte liberale. Ei considerau că aceste reforme ar scoate țărănimea din condiția ei de clasă subordonată economic şi politic, ar plasa-o în prim-planul vieții publice, transformând-o în factor modelator al sistemului politic şi al vieții de stat. Sistemul democratic bughez ar fi astfel completat cu o „democrație rurală“, care ar reflecta compoziția socială a României.

În plan *economic*, poporanismul se individualizează prin teza că România ar trebui să urmeze un proiect *specific* de evoluție economico-socială, o evoluție modernă, dar una axată pe coordonate agrare, nu industriale. Cum vom vedea, Constantin Stere, creatorul doctrinei poporaniste, pornea de la diagnoza că suntem o țară înapoiată sub raport economic, cu o structură socială în care țărănimea

---

[195] G. Ibrăileanu, *Perioade de tranziție*, în „Viața românească“, nr. 4/1920, reprodus în G. Ibrăileanu, *Opere, vol. 5,* Ediție critică de Ion Rotaru şi Al Piru, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, p. 20.

[196] C. Stere, *Democratismul şi d. Aurel C. Popovici*, studiu publicat în „Viața românească“, nr. 6/1908, reprodus în C. Stere, *Scrieri*, Ediție, studiu introductiv şi note de Z. Ornea, Editura Minerva, 1979, p. 575.

reprezintă circa 90 la sută din populaţie, o ţară care a pierdut startul şi cursa industrializării, fiind într-o condiţie subordonată economic faţă de ţările industrializate şi capitaliste occidentale, ţări care au reuşit să acapareze şi să controleze pieţele mondiale. Date fiind aceste condiţii, exponenţii poporanismului considerau că România nu mai are şanse de a-şi dezvolta o mare industrie, o industrie competitivă, astfel că ea ar trebui să-şi orienteze evoluţia spre consolidarea proprietăţii mici şi mijlocii în agricultură (printr-o masivă împroprietărire a ţăranilor), spre modernizarea producţiei agricole şi a lumii rurale, după modelul unor ţări apusene, precum Danemarca. Aceste celule economico-sociale, reprezentate de gospodăriile ţărăneşti mici şi mijlocii, urmau să fie cuprinse în reţeaua unui sistem cooperatist, sistem care avea menirea, în viziunea poporaniştilor, de a le proteja faţă de mecanismele spoliatoare ale capitalului financiar şi industrial, dar şi de a le asigura conexiunea comercială cu piaţa internă şi externă.

Fără îndoială, în spaţiul românesc modern, poporanismul se poate compara doar cu junimismul în ceea ce priveşte soliditatea construcţiei teoretice, profunzimea diagnozei sociale, impactul politic şi câmpul de influenţă în mediul cultural şi în spiritul public. Deşi noul curent preia multe teme şi abordări consacrate de junimism (de care se delimitează în plan politic), el le redefineşte, le înscrie într-un alt vector ideologic (apropiat de liberalism) şi le conferă un fundament sociologic şi economic mai amplu, astfel că poporanismul se afirmă ca o teorie globală asupra fenomenului românesc modern, devenind un sistem de referinţă (acceptat sau respins) pentru gândirea socială şi politică românească.

Contextul social, politic şi cultural

Înainte de a deveni o doctrină politică, articulată conceptual, cu funcţii explicative şi program explicit, poporanismul a fost o atitudine morală şi un element definitoriu pentru atmosfera intelectuală din societatea românească de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Pe fondul unei acutizări a rupturii dintre elite şi masa ţărănească, dintre formele capitaliste în ascensiune şi fondul economic tradiţional, dintre structurile politice şi cele economice, dintre sarcinile presante ale modernizării sociale şi imperativele de ordin naţional, poporanismul se coagulează iniţial ca un curent larg de idei, manifestat în literatură, publicistică şi politică, pentru a se constitui apoi, în primul deceniu al secolului XX, într-o doctrină politică distinctă, cu o solidă armătură sociologică şi teoretică. Identitatea sa doctrinară se va contura mai precis în urma confruntărilor purtate de exponenţii săi cu doctrina conservatoare, cu mişcarea social-democrată şi cu liberalismul.

Poporanismul apare pe acest fundal social, când sistemul democratic modern, limitat în condiţiile epocii, se grefa pe o structură economică semifeudală, în care dezvoltarea industrială era încă nesemnificativă, iar baza de existenţă a societăţii şi a statului se reducea la produse agricole. Ţărănimea era subordonată economic faţă de marii proprietari de pământ şi copleşită de poveri fiscale către stat. Clasa politică şi creaţia culturală erau racordate la ideile şi mişcările spirituale occidentale. În acelaşi timp, ţărănimea era o clasă ce abia intra în ciclul modernizării culturale, iar drepturile sale politice şi sociale erau drastic limitate. „Chestiunea agrară" a fost receptată cu tot dramatismul ei de o serie de intelectuali (scriitori, istorici, sociologi, economişti, etnologi, lingvişti) care şi-au asumat misiunea de a vorbi în numele ţărănimii oprimate, categorie socială aflată într-o condiţie mizeră, dar invocată adesea ca fiind temelia ţării şi a fiinţei naţionale.

În privinţa *contextului cultural şi intelectual*, trebuie să amintim că Maiorescu a formulat, încă din 1868, elementele care alcătuiesc ecuaţia modernizării României: problema reducerii decalajelor faţă de Occident, diferenţele noastre structurale faţă de lumea dezvoltată, maladia formelor fără fond în societăţile întârziate şi „progresul aparent" pe care îl realizează ele, chestiunea integrării europene şi a identităţii naţionale pentru ţările din periferie, care trebuie „să ardă etapele" evoluţiei printr-o „îndoită energie" a poporului. De atunci şi până astăzi, gândirea socială românească dezbate la infinit aceste chestiuni, adică problema tranziţiei spre modernitate, pe diverse registre şi niveluri de abordare.

Întreaga problematică a fost dezvoltată în plan sociologic de Eminescu, iar ulterior a fost preluată de Iorga, Motru, Gherea, Stere şi Ibrăileanu la începutul secolului XX. Stere atacă „nucleul dur" al problematicii româneşti, anume *aspectul economic al trecerii spre modernitate*. Această problematică se regăseşte, cu modulaţiile de rigoare, la mulţi gânditori români din primele două decenii ale secolului XX, dintre care trebuie menţionaţi, alături de cei de mai sus, Spiru Haret, Aurel C. Popovici, Vasile Goldiş, Vasile Pârvan, Simion Mehedinţi, Dimitrie Gusti şi Dimitrie Drăghicescu. Ei au modelat spiritul public al timpului, au creat opinia publică a epocii.

Toţi discută, în lucrări de substanţă doctrinară şi sociologică, cu aplicaţie şi febrilitate, cu un sentiment acut al urgenţei istorice, căile de evoluţie socială a României în noul context istoric. Fie că o acceptă, fie că o resping, toţi se raportează la paradigma junimistă şi eminesciană, la teoria evoluţiei organice a societăţii româneşti. Indiferent de atitudinile doctrinare şi de soluţiile preconizate de autori sau de curentele ideologice, această paradigmă devenise cadrul conceptual şi metodologic în care se purtau cele mai aprinse dezbateri de idei. Ele se vor amplifica în perioada interbelică, dobândind o nouă dimensiune prin lucrările lui Zeletin şi Lovinescu, Motru, Madgearu sau Manoilescu.

La sfârşitul secolului al XIX-lea, spaţiul cultural românesc era dominat de conservatorism, junimism şi liberalism, în plan politic, iar în planul creaţiei spirituale de o resurecţie a *„curentului poporan"*, definit printr-un interes sporit pentru literatura populară, pentru cercetarea folclorului şi a tradiţiilor istorice. Ibrăileanu insistă asupra continuităţii dintre acest curent „poporan" şi poporanismul ca doctrină politică. G. Călinescu susţine că după 1880 are loc în literatură o afirmare puternică a „ruralilor" (el îşi intitulează capitolul *Momentul 1880: Promoţia ruralilor. Naturalismul*), grupare a scriitorilor care veneau din mediile ţărăneşti, mai ales ardelene şi bucovinene, impunând o directivă a spiritului naţional, directivă care *„exercită asupra literaturii o înrâurire covârşitoare şi determină în parte o nouă stare de spirit*".[197] Aceasta este starea de spirit care va purta numele de poporanism, iar sistemul de referinţă al curentului va fi „poporul", satul, civilizaţia ţărănească, în conexiune cu aspectele politice şi economice ale „chestiunii ţărăneşti", care era covârşitoare pentru tot spaţiul românesc.

> *„Ardelenii veneau dintr-o provincie care, întrucât privea pe români, n-avea decât o singură clasă socială, aceea rurală. De la oier până la mitropolit toţi au părinţi şi rude la sate şi se înţelege că distanţele între indivizi sunt anulate de această cvasi-rudenie".*[198]

După 1900, direcţia naţională domină ecranul epocii, osândind *„nevrozele, putreziciunea clasei orăşeneşti*", în favoarea literaturii *„sănătoase, care nu putea fi decât cea rurală*". De aici va porni „noul mesianism", cum notează Călinescu, tendinţă ce se afirmă prin revista *Sămănătorul*, iniţată de Vlahuţă şi Coşbuc în 1901, preluat apoi de Iorga, prin revista *Luceafărul*, apărută în 1902, la Budapesta, sub direcţia lui Goga şi Octavian Tăslăoanu. Temele epocii erau: înstrăinarea clasei politice şi intelectuale de popor, ideea unei literaturi care să exprime dramele şi suferinţele poporului, să-l lumineze. Programul cultural venea dintr-un filon al paşoptismului, dar şi din patrimoniul junimismului, în alianţă cu noile tendinţe care subliniau caracterul social al artei, finalitatea ei modelatoare, sub raport moral şi naţional, în contrapondere cu teoria maioresciană a autonomiei artei.

Afirmarea curentului. Personalitatea lui Constantin Stere (1865-1936)

Doctrina politică a poporanismului îl are drept fondator şi exponent pe *Constantin Stere (1865-1936),*[199] personalitate de relief a gândirii politice româneşti, om politic cu un destin dramatic după

[197] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1941, p. 447.

[198] *Ibidem*.

[199] Constantin Stere s-a născut în 1865 în satul Hodorişte, din ţinutul Soroca, din Basarabia, într-o familie de mici boiernaşi români, cu origine îndepărtată în ţinutul Botoşanilor, familie ce avea şi o mică proprietate în satul Cerepcău. Studiile şi le-a făcut la Chişinău şi Odessa. În 1884, datorită implicării sale în cercurile revoluţionare narodniciste din

primul război mondial. Al doilea fondator şi exponent, deloc neglijabil ca personalitate de fundal, este *Garabet Ibrăileanu (1871-1936)*, critic literar, autor al programului cultural. Alături de aceste personalităţi care au imprimat direcţia politică a curentului şi fundamentarea sa teoretică, idei şi atitudini asemănătoare au exprimat o seamă de scriitori şi intelectuali ai vremii.

Revista *Viaţa românească* apare la 1 martie 1906, la Iaşi, sub direcţia lui C. Stere şi Paul Bujor, având ca animator şi suflet al ei pe Ibrăileanu. Revista (care a apărut în intervalul 1906-1916, apoi între 1920-1940) s-a impus de la început prin ţinută ştiinţifică şi caracter european ca format, având în cultura română o carieră de excepţie. Este tribuna de afirmare a doctrinei politice poporaniste şi o revistă culturală de amplă deschidere spirituală, naţională şi europeană, spre toate stilurile, formulele şi orientările. Programul specificului naţional este formulat în primul număr, subliniind ideea promovării „unei culturi naţionale“, în descendenţă cu mai vechile publicaţii *Convorbiri literare*, *Timpul*, *Tribuna*, *Evenimentul literar*, *Vatra*, *Sămănătorul*, *Luceafărul*. În jurul revistei s-au grupat o serie de scriitori şi publicişti apropiaţi de spiritul democratic şi reformist al vremii: Mihail Sadoveanu, St. O. Iosif, O. Goga, Brătescu-Voineşti, D. Anghel, Gala Galaction, Jean Bart, D.D. Pătrăşcanu, Ion Agârbiceanu ş.a.

Poporanismul s-a intersectat cu junimismul şi cu mişcarea socialistă, dar mai ales cu sămănătorismul, doctrină concurentă, ce se încheagă în acelaşi timp, având aceeaşi bază tematică, dar atitudini politice relativ diferite. Mulţi scriitori din epocă au participat simultan la geneza celor două curente, fără a le diferenţia doctrinar, deşi temele şi motivele ce reveneau în mod obsedant erau abordate de pe poziţii relativ diferite. Diferenţele apar relevante în ceea ce priveşte soluţiile şi strategiile politice ale celor două curente de idei. O temă ce revine obsedant în paginile revistei, în articolele de direcţie sau în literatura publicată aici, este ruptura între elitele politice şi intelectuale şi „cei mulţi“, poporul de plugari şi de ţărani. Dar, spre deosebire de alte publicaţii, care uneori idealizau viaţa rurală, fiind marcate de o viziune tradiţionalistă apăsată, *Viaţa românească* manifestă o deschidere benefică spre ideea de modernizare a lumii rurale, astfel că G. Călinescu este îndreptăţit să constate că poporaniştii, sesizând „înapoierea“ neamului românesc faţă de civilizaţia europeană, preiau mesajul paşoptist şi junimist şi impun o nouă orientare, pentru care „*problema capitală era prin urmare nu numai apropierea de popor, ci ridicarea lui, pornindu-se de la o viziune fără romantisme. Acest punct de program constitui «poporanismul»*“.[200]

Constantin Stere, cel care a articulat şi a impus această doctrină sociologică şi politică, a fost o personalitatea extrem de controversată în spaţiul teoretic şi politic românesc din primele trei decenii ale secolului al XX-lea. Venind la Iaşi, în 1892, Stere intră treptat în relaţii strânse cu liderii mişcării socialiste (Ion Nădejde, Garabet Ibrăileanu, Raicu Ionescu-Rion, Spiridon Popescu, V.G. Morţun, ş. a.), lansându-se impetuos în publicistica vremii. Primele elemente doctrinare sunt

Basarabia, a fost închis la Odessa, apoi condamnat la exil în Siberia, unde a stat şapte ani. A folosit acest timp pentru lecturi intense din gândirea occidentală, formându-şi o solidă formaţie filosofică, sociologică şi economică. Eliberat în 1892, Stere trece în acelaşi an în România, unde îşi continuă studiile de drept la Universitatea din Iaşi. Se lansează în publicistică şi are o mare influenţă în rândurile socialiştilor de la Iaşi, determinând un grup al acestora să părăsească în 1899 PSDMR pentru a se înscrie în Partidul Naţional Liberal. Este ales deputat, pe listele liberale, în 1901, iar influenţa sa în cercurile apropiate lui Ionel Brătianu va fi considerabilă până la primul război mondial. În 1906 înfiinţează revista *Viaţa românească*, împreună cu Paul Bujor şi Garabet Ibrăileanu, iar în martie 1907 este numit prefect de Iaşi pentru scurt timp. În perioada primului război mondial, Stere s-a împotrivit alianţei noastre cu Rusia, considerând că imperiul ţarist este bastionul „reacţiunii universale“, iar idealurile naţionale ale românilor sunt periclitate printr-o asemenea alianţă. Rămas în Bucureştiul ocupat de trupele germane, el va fi acuzat după război de colaboraţionism şi trădare. Dar, în primăvara anului 1918, într-un context geopolitic schimbat, Stere se duce la Chişinău, unde va avea o contribuţie esenţială în hotărârea istorică pe care o ia Sfatul Ţării, aceea de Unire a Basarabiei cu România. Atitudinea echivocă din anii 1914-1917 i se va reproşa mereu şi va fi transformată într-un cap de acuzare după război. Personalitate de relief a epocii, Stere va contribui la cristalizarea Partidului Ţărănesc şi la fuziunea acestuia cu Partidul Naţional Român, în 1926, dar, datorită unor tensiuni cu Iuliu Maniu şi cu alţi lideri ai PNŢ, se va retrage din viaţa politică după 1932, publicând până la moartea sa, în 1936, un roman-fluviu, *În preajma revoluţiei*, o reconstituire a mediilor sociale şi politice prin care a trecut, dar şi a experienţelor sale dramatice. Vezi, Ioan Căpreanu, *Eseul unei restituiri - C. Stere*, Iaşi, Editura Junimea, 1988; Constantin Stere, *Victoria unui înfrânt*, Ediţie îngrijită şi bibliografie de Maria Teodorovici, Bucureşti, Editura Crater, 1997, cap. Breviar biobibliografic, pp. 11-17.

[200] G. Călinescu,. op. cit., p. 585.

formulate de Stere în anii 1893-1894, în cadrul societății culturale a studenților ieșeni *Datoria* (care avea ca scop „*răspândirea culturii generale în popor*“) şi într-o serie de articolele (semnate cu pseudonimul C. Şărcăleanu[201]) publicate în presa vremii. Termenul de poporanism este utilizat de Stere în articolele scrise în ziarul ieşean *Evenimentul*, în vara anului 1893, în care milita pentru alianța dintre socialiști şi liberali şi pentru o abordare a problemelor sociale din perspectiva idealului național.[202] La sfârşitul secolului al XIX-lea, el se apropie de grupările liberale reformatoare şi devine un influent om politic în preajma lui Ion I.C. Brătianu. Deşi nu era înregimentat în PSDMR (creat în 1893), Stere era considerat un gânditor integrat în mişcarea socialistă de atunci, având în vedere influența lui decisivă în cercurile socialiste ale vremii. El va pregăti, prin autoritatea intelectuală de care se bucura şi prin numeroase argumente teoretice şi ideologice, risipite în articolele sale, evenimentul politic din 1899, când un important grup de intelectuali abandonează partidul socialist şi se înregimentează în partidul liberal (eveniment codificat sub eticheta „trădarea generoşilor“).

Denumirea curentului este fixată mai clar de Stere într-un articol din 1894, în care condamnă estetismul şi susține ideea de tendință în artă, dezvoltând totodată şi *teza datoriei artistului față de popor*. Într-un articol programatic, precizând criteriile sociale şi etice care operează în aprecierea operelor de artă, Stere afirmă că direcția pe care o inaugurează vizează „*iubirea sinceră pentru popor, apărarea intereselor sale, lucrarea cinstită spre a-l ridica la nivelul unui factor social şi cultural conştient şi neatârnat...Iar dacă vă trebuie un cuvânt, o etichetă care să rezume tendințele noastre, noi vom înscrie pe steagul nostru un cuvânt nou, care însă de minune caracterizează chestiunea noastră: poporanismul*“.[203]

Astfel, poporanismul trebuie abordat dintr-o dublă perspectivă: el este un *curent cultural* de interferență şi sinteză, dar şi o *doctrină politică* bine individualizată în România, în contextul primelor două decenii ale secolului XX. Această dublă natură a poporanismului – de program socio-cultural şi de doctrină politică – a asigurat simultan audiența socială a curentului şi influența sa majoră în spațiul politic al societății româneşti. Opțiunea politică a lui Stere, aparent conjuncturală, avea o fundamentare în teoremele sale sociologice şi politice. El aprecia că programul socialist maximalist (marxist „ortodox“ şi revoluționar) este utopic şi periculos pentru România, considerând că el trebuie înlocuit cu un program realist de reforme democratice şi economice în favoarea țărănimii, program ce poate fi înfăptuit prin acțiunea partidului liberal. Stere va fi ales deputat al Partidului Liberal în 1901, iar discursurile sale parlamentare vor avea un puternic ecou. Stere nu şi-a abandonat programul revendicativ radical nici după ce a devenit un fruntaş liberal, reuşind să-şi amplifice, după apariția revistei *Viața românească*, influența politică în sânul liberalilor – mai ales în gruparea tinerilor liberali care îl susțineau pe Ionel Brătianu – şi să determine asumarea de către aceştia a reformelor politice şi economice pentru care a militat cu o consecvență rar întîlnită în epocă.

După multe aprecieri, formulate de istorici şi analişti, *poporanismul exprima în plan politic cea mai radicală poziție reformatoare până la declanşarea primului război mondial*. Crezul profund democratic şi militantismul pentru înfăptuirea reformei politice şi a celei agrare îi conferă acest statut. Lider al filialei liberale din Iaşi (fiind numit şi prefect al județului în 1907, pentru o scurtă perioadă), Stere a avut o contribuție importantă în orientarea liberalilor spre o politică de reforme politice şi economice, receptând interese şi opțiuni ce se manifestau cu tot mai mare intensitate în societatea românească. În sesiunea extraordinară a Parlamentului din anul 1914, Stere a fost unul dintre cei mai aprigi susținători ai măsurilor de revizuire a Constituției, operație menită să deschidă calea spre împroprietărirea țăranilor şi spre desființarea votului cenzitar. Aceste

[201] Pseudonim construit după numele satului siberian Sarcalî, unde a trăit Stere o perioadă din exilul său, după cum presupune Z. Ornea.

[202] În 1897 Stere publică lucrarea *Evoluția individualității şi noțiunea de persoană în drept,* iar în 1901 devine profesor la catedra de drept constituțional la Universitatea din Iaşi, unde va fi şi rector între 1913-1916.

[203] „*Ce cerem de la artişti*?“, publicat în 7 martie 1894, în *Evenimentul literar*. Sub pseudonimul C. Şercăleanu, Stere a publicat multe eseuri şi articole de direcție teoretică şi ideologică în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea.

reforme vor fi aplicate abia după terminarea războiului, astfel că, după cum spune Ibrăileanu, odată cu realizarea idealului național, cu înfăptuirea reformei agrare şi cu introducerea votului universal, poporanismul militant şi-a îndeplinit misiunea politică şi poate ieşi din scenă, rămânând doar să apere aceste cuceriri şi să contribuie la modernizarea culturală a țării.

Stere a părăsit partidul liberal încă din timpul războiului, dar nu a renunțat la idealurile sale. În noul context, după război, el a contribuit la apariția Partidului Țărănesc, a elaborat programul acestuia, susținând o serie de reforme democratice şi sociale, în favoarea țărănimii, colaborând intens cu Virgil Madgearu, animat şi el de o viziune asemănătoare asupra evoluției societății româneşti. Stere este unul dintre artizanii unificării Partidului Țărănesc cu Partidul Național Român, în 1926. În curând însă va intra în conflict cu unii lideri ai PNȚ, astfel că după 1930 se retrage din viața politică şi scrie un roman monumental, *În preajma revoluției*, în opt volume, o reconstituire literară a tumultuoasei sale vieți şi a atmosferei sociale şi politice prin care a trecut.

Stere a fost o personalitate centrală a vieții intelectuale şi politice timp de aproape 40 de ani, începând cu studiile scrise în anii 1893 şi până la moartea sa, în 1936. Intransigența morală şi doctrinară a lui Stere, caracterul său rectiliniu, nedispus la compromisuri, împrejurările schimbătoare şi zig-zagurile vieții politice fac din el un personaj tragic. Subliniind dramatismul vieții lui Constantin Stere, dar şi dimensiunea uriaşă a personalității sale – şi mai ales faptul că era „*un sociolog unic în înțelegerea fenomenelor specifice româneşti*“ – Mihai Ralea scria la moartea acestuia, în 1936, că a dispărut „*una dintre cele mai formidabile personalități pe care le-a născut pământul românesc*“.[204] Din nefericire, analizele lui Stere, ideile şi argumentele invocate de el pentru a-şi susține pozițiile nu sunt cunoscute decât superficial în cercurile intelectuale de la noi, iar publicul larg are o reprezentare foarte vagă despre ce a însemnat poporanismul în gândirea românească. Cenzura exercitată de regimul comunist a fost una „*compactă şi tenace*“, încercând să scoată opera lui Stere din memoria istorică a românilor, astfel că ne aflăm în fața unui „*caz tipic pentru politica de reprimare a valorilor în cultura română postbelică*“.[205]

Opera sa capitală – *Social-democratism sau poporanism?* – a rămas timp de 90 de ani între copertele revistei *Viața românească*, unde a apărut ca un ciclu de studii în anii 1907-1908, pe când cei care l-au contestat în epocă, C-tin Dobrogeanu Gherea, mai ales, au beneficiat de editări şi reeditări masive. Această operă monumentală a gândirii româneşti a fost pur şi simplu scoasă din circuitul viu al culturii, iar autorul ei era pomenit sau citat „*doar pentru a fi pus la zid*“, pentru a fi combătut şi etichetat negativ. Să menționăm că poporanismul este un curent reformist, democrat-burghez, radical în anumite revendicări, care s-a născut *dintr-o confruntare teoretică frontală cu marxismul.* Este un curent ce a dominat mediul spiritual românesc timp de aproape trei decenii (1893-1920), iar ideile sale de fond se vor prelungi şi vor intra în substanța unor doctrine afirmate în perioada interbelică (agrarianismul, doctrina țărănistă), exercitând totodată o influență considerabilă asupra altor orientări doctrinare (neoliberalismul, concepțiile democratice reformiste, antitotalitare şi antifasciste). Ralea subliniază performanța teoretică a lui Stere, rolul său catalitic în cultura română, afirmând că din gândirea sa politică „*se adapă azi toate partidele*“:

> *„Timp de treizeci de ani, toate partidele au trăit din programul său. Cooperatism, țărănism, constituționalism, contencios administrativ, agrarianism, libertăți publice, expropriere, vot universal, în toate aceste reforme de idei a fost un precursor“.*[206]

Cum se explică destinul singular al acestei personalități atât de impunătoare, autor ce a creat o doctrină şi o operă de o asemenea influență în epocă? Dincolo de adversitățile pe care a trebuit să le înfrunte Stere pentru pozițiile sale politice sau pentru opțiunile sale de politică externă, misterul acestei „uitări“ vinovate se dezleagă atunci când analizăm opera în cauză. *Stere a contestat legitimitatea şi necesitatea unui partid socialist în România, a demonstrat că socialismul „revoluționar“ este o doctrină aflată în contradicție cu tendințele fireşti ale dezvoltării sociale, că*

[204] Mihai Ralea, *C. Stere*, în *Scrieri*, vol. 5, Bucureşti, Editura Minerva, 1988, p. 321.
[205] Mihai Ungheanu, *C. Stere, o valoare reprimată*, prefață la vol. C. Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, Galați, Editura Porto-Franco, 1996, pp. VII-VIII.
[206] Mihai Ralea, *op.cit.*, p. 339.

este o utopie periculoasă şi o „rătăcire" a simţului de orientare istorică. Şi această demonstraţie teoretică era făcută la începutul secolului XX! În consecinţă, este de înţeles de ce a fost mereu combătut Stere, de ce punctele de vedere şi teoremele sale sociologice erau prezentate trunchiat şi deformate sistematic. Fiind o construcţie teoretică solidă şi originală, opera lui Stere reprezintă *printre cele dintâi teorii antimarxiste şi respingeri argumentate ale utopiei comuniste din lume*. Acest curent politic şi cultural amplu, îngropat decenii de-a rândul sub etichete ideologice, aşteaptă să fie reconsiderat în mod fundamental, pentru a-i restitui semnificaţia originară. Cultura românească de azi are obligaţia morală de a întreprinde o nouă lectură a curentului şi a operelor sale fundamentale, pentru a elabora o nouă interpretare şi evaluare asupra sa, în relaţie cu problematica epocii.

Prin viziunea sa echilibrată între ideea naţională şi spiritul democratic european, poporanismul a inspirat şi a reuşit să impună – datorită prestigiului intelectual al revistei *Viaţa românească* – diverse strategii culturale şi politice de modernizare a ţării. Această publicaţie – aflată sub direcţia lui Ibrăileanu până în 1933, când a fost preluată de Mihai Ralea – a reformulat în noul context interbelic problema-cheie a modernizării noastre: formele politice europene de factură democratică trebuie adaptate la specificul structurilor economice şi sociale ale României, discrepanţele dintre forme şi fond trebuie depăşite printr-un program de reforme politice şi economice, iar creaţia culturală originală trebuie supravegheată de spiritul critic, strategie menită să acomodeze cultura naţională cu tendinţele europene şi universale.

Principii filosofice şi sociologice

Examenul istoric şi teoretic al doctrinei poporaniste ne conduce la ideea că aceasta s-a născut ca rezultat al confruntării dintre teoriile politice şi sociale occidentale şi realităţile răsăritene, inclusiv româneşti. Ideea-forţă a acestei doctrine este teza că între societăţile occidentale şi cele răsăritene există *o diferenţă morfologică* – ca efect cumulat al unor istorii specifice, regionale, cu evenimente şi evoluţii sociale specifice –, nu doar o diferenţă cronologică a etapelor pe care le presupune de procesul de modernizare. Astfel, o idee ce revine frecvent în textele lui Stere este aceea a *diversităţii căilor de evoluţie şi de modernizare* a societăţilor. Iată o formulare sintetică a principiului pe care se va sprijini Stere în toate argumentaţiile sale:

> *„Calea spre progresul social, evoluţia socială nu poate fi identică pentru toate ţările şi pentru toate popoarele rotundului pământesc. Aceasta e clar".*[207]

Examenul istoric şi teoretic al doctrinei poporaniste ne conduce la ideea că aceasta s-a născut ca rezultat al confruntării dintre teoriile politice şi sociale occidentale şi realităţile răsăritene, inclusiv româneşti. Ideea-forţă a acestei doctrine rezidă în teza că între societăţile occidentale şi cele răsăritene există *o diferenţă morfologică* – ca efect cumulat al unei istorii regionale, cu evenimente şi evoluţii sociale specifice – nu doar o diferenţă cronologică a etapelor parcurse de procesul de modernizare.

Spre deosebire de societăţile occidentale, care sunt industrializate, alfabetizate, urbanizate, cu o clasă de mijloc puternică şi cu un sistem instituţional modern, într-un cuvânt sunt societăţi capitaliste dezvoltate, unele state-naţiuni, altele imperii coloniale, societăţile răsăritene – România fiind un un exemplu tipic în multe privinţe – erau deficitare tocmai sub aceste aspecte de fond. Ele sunt societăţi predominant agricole, ţărăneşti, întârziate în ceea ce priveşte construcţia modernităţii lor şi cu handicapuri majore, economice, tehnologice, instituţionale etc. Pe această idee se va clădi sociologia poporanistă, care reprezintă şi un răspuns doctrinar original, din perspectiva unei problematici naţionale şi regionale, la curentele politice ale epocii (liberalism, conservatorism, socialism, anarhism etc.), dar şi o alternativă de natură teoretică la paradigmele dominante ale gândirii sociale, economice şi istorice (marxism, evoluţionismul unilinear, industrialism).

---

[207] C. Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, ed. cit, p. 76.

Ținta noului curent era una politică imediată (reforma electorală şi reforma economică), dar şi una cu bătaie mai lungă, privind evoluția specifică a României sub raport economic. Poporaniştii porneau de la argumentul forte că în România, neexistând industrie şi proletariat, un partid socialist nu are rațiune de a fi, iar doctrina marxistă este o „plantă exotică“, cum s-a spus adeseori în epocă. Problema țărănească este una specifică şi de o importanță capitală pentru România, dar o nouă reformă agrară şi aducerea țărănimii în prim-planul vieții politice, prin democratizarea structurilor instituționale, nu sunt obiective specifice ale unui partid socialist. În consecință, *programul socialist trebuia să se convertească într-unul poporanist*, iar *ducerea la capăt a revoluției democrat-burgheze nu o putea realiza decât partidul liberal*, singurul dispozitiv politic capabil să înfrângă rezistența conservatorilor.

La 1900, teoreticienii şi forțele politice de la noi se aflau în fața dilemei: „*industrializare rapidă şi proletarizare a țăranilor“ versus „industrializare limitată şi consolidare a micii proprietăți*“.[208]Opțiunea pentru industrializare aparținea liberalilor, dar şi socialiştilor ortodocşi, care aplicau scenariul economic şi social marxist. Opțiunea pentru a doua variantă de evoluție revine poporaniştilor (Haret, Stere, Ibrăileanu şi grupul „generoşilor“), dar şi unor liberali şi conservatori moderați. Poporaniştii susțin consolidarea micii proprietăți ca o alternativă la industrializare. Poporaniştii luptă „*în acelaşi timp contra oligarhiei şi a marxismului revoluționar*“ şi sprijină „*clasele de mijloc rurale şi urbane, notabilii locali în birocrație şi în profesiunile liberale*“, pentru a asigura stabilitatea socială, piața internă şi unitatea națională.

O idee fundamentală a lui Stere este aceea că țărănimea este suportul istoric şi sociologic al tuturor diferențierile sociale ce au avut lor de-a lungul istoriei, baza din care s-au desprins marii proprietari de latifundii, meşteşugarii, negustorii, intelectualii, comercianții, apoi burghezia şi grupurile financiare oligarhice, care controlează viața politică şi economică într-un stat modern. Toate aceste suprastructuri s-au dezvoltat pe suportul civilizației țărăneşti, din care s-au desprins şi pe seama căreia s-au ridicat, inclusiv sistemul capitalist. Iar în țările înapoiate, precum România, industria, protejată vamal şi subvenționată de un stat „*alimentat de contribuțiile țărăneşti*“, s-a ridicat tot prin exploatarea țărănimii, fiind „*în realitate o excrescență parazitară pe corpul țărănimii*“.[209]

Stere este printre puținii teoreticieni care va face pasul decisiv al abandonării explicite a social-democrației, pentru a formula o alternativă istorică radical diferită. Acest lucru a fost posibil datorită faptului că, deşi era şi el marcat de ideile evoluționismului, face totuşi gestul temerar sub raport teoretic de a se desprinde explicit de paradigma evoluționismului monolinear, care a dominat întregul secol al XIX-lea, pentru a inaugura o nouă viziune asupra evoluției sociale. Anume *viziunea neoevoluționistă, care înlocuieşte ideea evoluției unilineare cu ideea pluralității formelor de evoluție* a societăților în funcție de istoria lor particulară, de morfologia lor socială şi de „condițiile concrete“ care le definesc sub raport ontologic (economic, social, cultural, mental şi chiar geopolitic).[210]

Stere a respins soluțiile imitative în plan politic şi economic, a căutat cu înfrigurare o cale de dezvoltare a României la începutul secolului XX în funcție de condițiile ei specifice, ducând o răsunătoare dispută cu exponenții marxismului european şi cu cei români. Folosind cu aplicație argumente din opera întemeietorilor marxismului, Stere susține că trebuie să operăm o distincție fundamentală între „*baza pur abstractă a socialismului şi întruparea ei concretă într-un program politic şi într-un partid politic determinat*“.[211] Distincția este necesară pentru nu confunda teoria cu diversele ei aplicații, care trebuie obligatoriu să țină seama de condițiile din fiecare țară, lucru recomandat chiar de teorie. Pentru a arăta lipsa de temei a aplicării teoriei socialiste la noi, Stere reproduce un text al lui Engels pe care îl foloseşte pentru a-i convinge pe social-democrații de la noi că se află în eroare: „*Orice formațiune economică trebuie să rezolve problemele ei proprii, ce se nasc în ea însăşi. Dacă cineva ar tinde să rezolve nişte probleme ce s-au născut într-o*

[208] Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea*, Bucureşti, Editura Univers, 1999, pp. 119-120.

[209] C. Stere, *op. cit*., p. 70.

[210] Cf. Ilie Bădescu, Radu Baltasiu, Dan Dungaciu, *Istoria sociologiei,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1996, p.11.

[211] C. Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, Ediție şi prefață de Mihai Ungheanu, cu o postfață de Ilie Bădescu, Galați, Editura Porto-Franco, 1996, p. 4.

formaţiune economică cu totul străină, aceasta ar constitui culmea absurdităţii“. [212]

Or, argumenta în mod convingător Stere, problemele specifice ale României erau *altele,* în substanţa lor, decât cele ale societăţilor occidentale şi cele aflate pe agenda unui partid de tip socialist. În consecinţă, teoria care prevedea trecerea tuturor societăţilor, mai devreme sau mai târziu, spre modelul societăţii comuniste este o „utopie“, iar un partid social-democrat, într-o ţară ca România, este o „formă fără fond“.

Confruntarea cu marxismul dogmatic şi cu cel revizionist

Poporanismul a fost explicit o alternativă la teoria politică şi la sociologia marxistă. El se dezvoltă în mediul istoric dominat de preocuparea de a „revizui“ această teorie, dar poporanismul este – atât în fundamente şi concluzii teoretice, cât şi sub aspectul programelor de evoluţie preconizate – *o teorie ce se opune marxismului*, originar sau revizuit. Marxismul nu reprezenta o soluţie nici pentru problema agrară din România, nici pentru problema noastră naţională. Problema agrară a devenit, prin acumularea inegalităţilor sociale, o problemă cu un potenţial exploziv pentru România. Problema naţională avea de asemenea, un caracter imperativ, după mişcarea memorandistă din Transilvania, din anii 1892-1894, care a avut un ecou puternic în România, stat care avea un Tratat secret cu Tripla Alianţă, fapt care explică atitudinea moderată a cercurilor oficiale de la noi faţă de politica de deznaţionalizare dusă de guvernanţii de la Budapesta. Poporaniştii se înscriu în partidul liberal, pe care îl vedeau ca factorul politic capabil să ducă la capăt revoluţia burghezo-democratică, nedesăvârşită după opinia lor. Stere dezvăluie cauza socială a răscoalei din 1907, respingând ideea că este inspirată de „instigatori“, militând pentru amnistierea celor arestaţi, pentru a trece cât mai curând peste „această pagină tristă a istoriei noastre“: „*În rezumat, un popor veşnic flămând şi bolnav, flămând şi bolnav, cum nu este altul în Europa. Nu zăriţi «cauzele» mişcării agrare?*“[213]

Mişcarea revizionistă din interiorul marxismului şi al social-democraţiei europene a fost generată de ciocnirea acestei doctrine cele două probleme cardinale: *problema ţărănimii* („chestia agrară“) şi *problema naţională*. Sunt două probleme la care marxismul era opac sub raport teoretic şi ostil sub raport pragmatic. Stere a identificat exact vulnerabilităţile marxismului şi l-a atacat frontal în acest două componente. La aceste două registre se adaugă cel de al treilea element, anume caracterul totalitar al doctrinei socialiste, conţinut în teză că numai proletariatul este clasa viitorului şi că celelalte clase (ţărănimea, cu toate categoriile sale, mica burghezie, micii industriaşi, negustorii, meseriaşii etc.), fiind clase „reacţionare“, trebuie să se „proletarizeze“ sau să dispară potrivit unei „evoluţiuni economice fatale“.

Conform ortodoxiei marxiste, mulţi exponenţi ai mişcării socialiste de la noi devalorizau imperativul naţional (realizarea unităţii statale), contrapunându-l conjunctural cu importante revendicări de natură socială şi politică. Stere a răsturnat ordinea priorităţilor, afirmând că imperativele naţionale sunt organic legate la noi de cele sociale, dacă acestea din urmă sunt corect interpretate. Era o reafirmare a ideii naţionale în noul context politic şi geopolitc. Stere codifică şi în această privinţă diferenţa esenţială dintre cele două emisfere ale Europei, aria occidentală şi cea răsăriteană. Dacă pentru „popoarele fericite“, din statele apusene, care şi-au realizat idealul unităţii naţionale şi al căror stat nu se află sub o ameninţare perpetuă, state pentru care „*dezvoltarea normală e asigurată*“, pentru popoarele din răsăritul Europei chestiunea naţională are o „greutate deosebită“, ele fiind printre acele „*neamuri urgisite de istorie*“ care luptă încă pentru a-şi asigura o existenţă politică de sine stătătoare.

Stere examinează faptele şi constată că „*mica proprietate ţărănească nu se supune legilor inexorabile*“ ale concentrării crescânde a producţiei şi a proprietăţii, şi că „*nu vrea să moară*“. Stere

[212] Fr. Engels, *Socialismus in Deutschland*, Nachwort, in „Die Neue Zeit“, 1892, No. 12, apud, C. Stere, *op. cit.*, pp.7-8.

[213] C. Stere, *Amnistia*, (Cronica internă) „Viaţa românească“, nr. 6, vezi în C. Stere, *Scrieri*,…

arată, cu date statistice, că mica proprietate s-a extins în țările apusene, odată cu fenomenul descentralizării politice, iar proprietatea mare a scăzut ca pondere, pe măsură ce relațiile capitaliste s-au dezvoltat. Peste tot în Europa, Stere constată preponderența proprietății mici şi mijlocii, ca bază a noii dezvoltări capitaliste, în dezacord cu teza concentrării proprietății, susținute orbeşte de marxişti. Stere este îndreptățit să consemneze că, în această privință, putem vorbi de „*catastrofa suferită de doctrina social-democratică*".[214] Refăcând disputa lui Stere cu marxismul de la 1900, Ilie Bădescu afirmă: „*Are dreptate Stere pe lungimea unui secol*".[215]

Desigur, Stere utilizează din plin argumentele „revizioniştilor" din tabăra social-democrației, precum Ed. Bernstein şi ulterior Kautsky, pentru a arăta falimentul evident al ortodoxiei marxiste, după ce timp de o jumătate de veac prognozase dispariția țărănimii „reacționare" (mica gospodărire agricolă"). Ei sunt siliți să constate că prognozele trufaşe ale teoriei marxiste nu se confirmă. Stere demonstrează, cu date din economiile apusene, că în agricultură nu se petrece nici concentrarea capitalului, nici a proprietății, lucru pe care se văd siliți să-l accepte şi unii marxişti revizionişti, dar numai pentru a declara apoi că procesul de concentrare şi centralizare în agricultură, fiind şi el unul „fatal", tot se va produce, dar mai târziu. Pentru ei, proprietatea funciară mică şi mijlocie aparține „*formelor sociale primitive*" care produc, „*aproape în afara societății, o clasă de barbari*", decretează Kautsky.[216] Tot Kautsky propune „neutralizarea țăranului", pentru a nu deveni un obstacol în calea evoluției „fatale" spre concentrarea capitalului şi socializarea producției. Aşadar, confruntată cu problema țărănimii, social-democrația europeană a ajuns în impas, după cum arată Stere:

> *„Mai mult de cincizeci de ani hipnotizezi lumea cu o formulă magică, care ar deschide toate lăcățile, mai mult de cinzeci de ani de poze marțiale şi disprețuitoare, de declarații mândre («social-democrația nu va merge la țărani, ci va aştepta să vie ei la dânsa, după proletarizarea fatală») – şi când «din interes de partid» te hotărăşti în sfârşit să mergi la canossa mojicilor… să constați că formula nu se aplică la agricultură (la majoritatea omenirii!), că agricultura nu poate «evolua» singură după regulă, că ea merge dintr-un «impas» în altul, că dă în gropi…Să afirmi că țările pur agricole sunt condamnate la stagnațiune, că progresul social este peste putință pentru ele, fiindcă n-au de unde veni salvatorii, iar țăranii din celelalte țări trebuie să rămână, cine ştie cât, în «impasul» lor, mizerabili, goi şi flămânzi, istoviți de munca excesivă, până la triumful definitiv al proletariatului industrial, care până atunci nu-i poate decât «neutraliza» prin măsuri, în esența lor, pur «burgheze! Poate fi un spectacol mai jalnic?"* [217]

Iată, spune Stere, drama doctrinei marxiste, supărată pe istorie că nu-i respectă previziunile![218] Recunoscând ecoul gândirii marxiste în țările occidentale, elogiind chiar forța ei teoretică şi impactul uriaş pe care l-a avut, Stere consideră că este o doctrină relativă în timp şi spațiu, circumscrisă unei anume experiențe sociale, şi nu e „*în drept să-şi revenidice exclusiv calificativul de ştiințifică*", având în vedere „*greşelile cuprinse în ea*". Aşadar, conchide Stere, în țările „*în care producțiunea agricolă este covârşitoare*", iar cea industrială e nesemnificativă – şi fără o perspectivă de a deveni competitivă pe o piață mondială acaparată deja de capitalul din țările occidentale – „*programul social-democratic e o imposibilitate şi un non-sens*".[219] Lipsesc condițiile materiale – industrie dezvoltată; lipsesc condițiile sociale – proletariat numeros şi organizat; lipsesc perspectivele dezvoltării acestor baze economice şi sociale: piețele externe sunt acaparate, iar aceste țări sunt constrânse de forțele capitalismului mondializat să se restrângă doar

---

[214] *Ibidem*, p. 30.

[215] Ilie Bădescu, Postfață la C. Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, ed. cit., p. 276.

[216] *Ibidem*, p. 33.

[217] *Ibidem*, p. 34.

[218] Stere îl citează şi pe faimosul sociolog W. Sombart, care afirmă că în „*chestia agrară*" se *află „limitele sistemului lui K. Marx*", iar teoria care presupune „*creşterea marii exploatațiuni, proletarizarea maselor, şi care deduce din acestă evoluțiune, ca rezultat necesar, socialismul - această teorie nu este lămurită decât pentru evoluția industrială, dar nu pentru evoluțiunea agrară*". W, Sombrat, *Socialismus und sociale Bewegung im bundert*, p.111, (Iena, 1897), p. 19.

[219] *Ibidem*, p. 49.

la o industrie mică, de prelucrare a resurselor naturale (industria petrolului, de ex.) sau la industria alimentară şi cea uşoară (textile, alcool etc.).

Reacţionând faţă de afirmaţiile lui Marx, după care doar proletariatul ar fi purtătorul ideii de progres istoric în perioada capitalismului, iar „*toate celelalte clase formează o singură masă reacţionară*“,[220] *Stere revalorizează rolul economic şi social-politic al ţărănimii, al micii producţii şi al micii proprietăţi agricole.* Pentru marxism, capitalismul ar avea menirea de a ruina „mica proprietate funciară“ şi de a-i transforma pe ţărani în proletari, pentru că ţăranul ar fi un „sprijin“ al vechiului regim, un factor „conservator“, opus „progresului“.

„Atitudinea hotărât ostilă“ a marxismului faţă de ţărănime şi faţă de proprietatea privată nu putea fi acceptată de Stere. El arată că ţărănimea este o „*mare putere socială, şi mai ales electorală*“,[221] pe când „dogma ortodoxă“ a marxismului preconizează „*dispariţia fatală a proprietăţii ţărăneşti*“ prin concentrare capitalistă. Engels, de ex., considera că *ţăranul este condamnat la pieire*, fiind „*o supravieţuire a vechiului fel de producţie“, „barbarul în mijlocul civilizaţiei*“.[222] Ţăranul nu ar putea înţelege „dialectica istoriei“, considerau marxiştii, pentru că „*îl împiedică simţul lui de proprietate, prea înrădăcinat în el*“. Fiind legat de proprietatea privată, pe baza căreia trăieşte, ţăranul era, pentru marxişti, un element „*reacţionar*“, care trebuia să dispară transformându-se în proletar, pentru a da dreptate teoriei marxiste! Aceeaşi atitudine o are marxismul şi faţă de meseriaş, care trăieşte din munca lui. Stere conchide: social-democraţia se află aşadar în situaţia paradoxală „*de a convinge pe ţărani că trebuie să dispară*“.[223]

Social-democraţia din România nu a avut un program clar pentru agricultură, aplicând şi în acest sector aceleaşi concepte şi legităţi pe care le foloseau pentru a explica dinamica industriei. Chestiunea agrară nu poate fi subordonată altei probleme, ci este o problemă supraordonatoare pentru România, de care trebuie să ţină seama „*orice partid democratic*“, *întrucât de rezolvarea ei depinde şi rezolvarea altor probleme economice, sociale şi politice*. După calculele lui Stere, la începutul secolului XX, ţărănimea reprezenta peste 90 la sută din populaţia României.[224]

Sistemul cooperaţiei în agricultură şi problema industriei

Stere afirmă că obiectivul său este de a dovedi „*neaplicabilitatea doctrinei social-democratice în România, prin esenţa ei*“. „*Prin esenţa ei*“, spune Stere, nu prin tezele ei marginale! Şi această demonstraţie o va face invocând chiar principiile fundamentale ale social-democratismului. Este neaplicabilă în principal pentru că ea susţine dispariţia proprietăţii private, pe când evoluţia diferită a agriculturii faţă de industrie arată tocmai „*persistenţa*“- alături de marea proprietate funciară – a micii proprietăţi ţărăneşti.

Datele statistice pe care le foloseşte autorul îl duc la concluzia că ţările cu productivitate mare sunt ţări unde predomină cultura mică şi mijlocie (Danemarca, Belgia, Olanda, Suedia, Franţa, Anglia).[225] Iar productivitatea acestei agriculturi mici şi mijlocii creşte. Ţărănimea nu este condamnată la stagnare şi există căi de modernizare şi de a face eficientă producţia mică şi

---

220 C. Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, ed. cit, pp. 116-117.

221 *Ibidem*, p. 19.

222 *Ibidem*, p. 14.

223 *Ibidem*, p. 21.

224 După calculele lui Stere, pe baza „Anuarului statistic al României“ din 1904, cifrele se prezintă astfel: Ţărănimea reprezintă peste *96 la sută* din numărul total de contribuabili, grupată în circa 1 200 000 de gospodării ţărăneşti. Muncitorii lucrează în circa 625 de fabrici, în care sunt ocupate circa 40.000 de persoane; multe dintre aceste fabrici erau doar ateliere meşteşugăreşti, cu sub 10 anagjaţi; numai 83 de întreprinderi au peste 100 de angajaţi, astfel că în „industria mare“ pot fi angajaţi *circa 25 000 de lucrători salariaţi*; după calculele lui Stere, aceasta este cifra la care s-ar reduce „proletariatul“ român, *reprezentând mai puţin de unu la sută faţă de masa ţărănimii*, pe care Stere o estima la o cifră ce trece de 3 milioane şi jumătate, dacă înmulţim numărul capilor de familie cu cifra trei. - Vezi, *Social-democratism sau poporanism*?, ed. cit., pp. 46-47.

225 *Ibidem*, pp. 52-53.

mijlocie, pentru a-i spori randamentul, la fel ca şi marea proprietate, ale cărei avantaje tehnice sunt exagerate de doctrinarii social-democraţiei, după modelul industriei. Şi circulaţia capitalului este mai lentă în agricultură. De aceste avantaje tehnice se poate folosi şi producţia mică şi mijlocie. Nu o „parcelare excesivă“, care e inproductivă, ci formarea „asociaţiunilor agricole“, legarea acestor producători într-un sistem de cooperative care să asigure producţia şi desfacerea, *fără a atinge bazele proprietăţii*. Este ideea cooperatistă a lui Stere. Este teza de suport a doctrinei economice a poporanismului.

Stere utilizează masiv date statistice, privitoare la noile forme de asociere din agricultura ţărilor occidentale, pentru a demonstra forţa acestor „cooperative ţărăneşti“, care „*păstrează mica proprietate ţărănească*“.[226] Aici este cheia problemei şi secretul combaterii lui Stere de către exponenţii marxismului ortodox sau revizuit din România. Ideea că „proprietatea ţărănească“ este viabilă şi productivă contravenea tezei marxiste despre concentrarea capitalului paralel cu „socializarea“ muncii, având drept corolar ideea transformării fatale a tuturor claselor productive în proletariat, pentru ca acesta, odată ce va câştiga puterea prin revoluţie, să se elibereze pe sine şi întreaga societate, să desfiinţeze clasele sociale.

Social-democraţia marxistă se prezintă astfel ca o „mişcare escatologică“,[227] ce nutrea utopia dispariţiei fatale a tuturor claselor, naţiunilor şi a formelor economice legate de proprietate, care ar forma elementele „reacţionare“. Critica doctrinei poporaniste a fost un obiectiv propagandistic major al marxiştilor români *întrucât demonstraţia lui Stere punea în discuţie esenţa acestui model social şi politic*, încurca prognozele teoriei marxiste şi îl vedea pe ţăran legat de proprietatea sa, refuzând să se proletarizeze.

E drept că Stere supradimensiona rolul cooperaţiei şi viziunea lui din anii de dinaintea primului război mondial conţinea şi note utopice. Speranţele exagerate puse în sistemul cooperaţiilor ţărăneşti nu s-au confirmat nici în perioada interbelică. În fapt, Stere (şi ulterior doctrinarii ţărăniştii) considerau că acest sistem al cooperaţiilor ţărăneşti ar putea ţine piept oligarhiei financiare, cu forţa ei uriaşă, controlată de burghezia liberală. Proiectul poporanist era favorabil însă clasei de mijloc în agricultură, dovadă că atât Lenin, cât şi următorii lideri comunişti vor respinge ca „mic-burgheză“ ideea cooperaţiei. Interpretarea clasică a marxiştilor era aceea că poporaniştii ar propune scoaterea acestor „asociaţii agricole“ din circuitul capitalist, ca şi când ar fi un fel de „intermundium“ necapitalist. În felul acesta înfăţişează lucrurile şi Z. Ornea, exeget aplicat al poporanismului, dar dominat de schemele marxismului ortodox. Astfel, lucrările lui Z. Ornea abundă în aprecieri care plasează poporanismul „*în sfera sociologiei (şi a filosofiei sociale) romantice*“, „*antiindustrialiste şi anticapitaliste*“, apreciind că ar fi vorba de o „*critică romantică a capitalismului*“, „*o critică sentimentală a capitalismului*“, care hrănea „*visul ocolirii unor legi totuşi fatale*“.[228]

Tocmai aceste „legi fatale“ în evoluţia socială sunt puse în discuţie de Stere. Nu este vorba de „ocolirea capitalismului“ (întrucât poporanismul apăra proprietatea privată, „esenţa“ capitalismului, nu-i aşa?), ci de ocolirea unui *anumit tip de capitalism*, nu de o alternativă la capitalism în general, ci de o alternativă la evoluţia preconizată de marxism (care vedea în „proletarizarea“ ţăranilor o evoluţie „fatală“), precum şi la capitalismul de formulă occidentală, care transformă ţările agricole înapoiate în hinterlanduri subordonate „capitalului metropolitan“, capital ce are în spate dispozitivul industrial şi bancar de acasă. Acest lucru rezultă din modul în care Stere analizează circuitul mondial al „capitalului vagabond“. Formele de cooperaţie din ţările occidentale, pe care Stere le dădea ca model, nu erau necapitaliste, ci erau integrate economiei capitaliste; dar ele erau forme ce blocau „proletarizarea“ în masă a ţăranilor, adică „ocoleau“ nu capitalismul, ci „ocoleau“ o previziune a teoriei marxiste. Iată o mărturie a lui Ibrăileanu:

> *„În practică, prin acea «democraţie rurală», susţinută de «Viaţa românească» şi teoretizată de d. Stere copios, noi am urmărit împroprietărirea individuală a poporului*

---

[226] *Ibidem*, p. 63.
[227] Ilie Bădescu, p. 280.
[228] Z. Ornea, *op. cit.* pp. 212-253.

român, adică am cerut acea organizare socială care e cea mai mare – singura – piedică pusă în calea socialismului“.[229]

Vorbind de poporanism ca de „visul ocolirii capitalismului“, exegeții marxiști de la noi (cei din perioada interbelică sau cei din anii regimului comunist) săvârşesc în acest punct o gravă eroare. Criticând poporanismul ca o doctrină „anticapitalistă“, ei o raportau la *imaginea capitalismului din opera lui Marx*, nu la datele reale (atît de diferite) ale capitalismului din prima jumătate a secolului XX. După cum au demonstrat chiar „revizioniştii“ în lucrările lor, capitalismul occidental a evitat „colapsul“ profeţit de Marx întrucât a introdus reforme sociale oportune şi a găsit „soluţii“ alternative la problemele agriculturii, altele decât cele preconizate de Marx. Or, Stere era la curent atât cu transformările reale pe care le înregistrau societăților capitaliste occidentale, cât şi cu efortul marxiştilor „revizionişti“ de a adapta teoria la noile realităţi.

Cu atât mai stranie este teza că am avea de a face cu o „*critică romantică a capitalismului*“ (formulă leninistă), din moment ce poporaniştii au militat pentru *modernizarea* reală a sistemului politic burghez şi au dezvăluit în analizele lor sociologice dramatismul vieţii ţărăneşti, condiţiile insuportabile (nu idilice şi romantice!) în care trăiau ţăranii, ca şi anomaliile cronice ale unui sistem social pe care România îl moştenea de secole. De asemenea, nu există nici o probă documentară că poporanismul ar fi legat de proiectul conservator al perpetuării sau al unei „întoarceri la vechiul regim“, premodern, tradiţional, medieval, aşa cum susţineau apologeţii liberalismului, Zeletin şi Lovinescu, din considerente ideologice sau de imagine, ce priveau confruntarea politică din perioada interbelică.

Şi în problema industriei, poziţiile lui Stere erau mai nuanţate decât le prezentau adversarii săi politici. Pentru Stere, destinul industriei româneşti era legat de modernizarea şi dezvoltarea agriculturii, de dezvoltarea pieţei interne. Nu este adevărat că Stere a respins posibilitatea şi necesitatea dezvoltării în România a *oricărei* industrii; el a arătat doar dificultăţile pe care le întâmpină programele ce vizau dezvoltarea unei industrii româneşti după model occidental şi în maniera în care industria s-a dezvoltat în ţările occidentale. Ţările occidentale s-au industrializat în anumite conjuncturi geopolitice, iar la sfârşitul secolului al XIX-lea, să nu uităm, Anglia, Germania, Franţa, Spania, Olanda etc. erau mari puteri coloniale. De aceste condiţii „excepţionale“ nu putea beneficia societatea românească. În ceea ce priveşte România, Stere afirmă explicit că industriile extractive, forestiere sau cele alimentare au viitor, întrucât dispun de materii prime interne şi de o piaţă internă de desfacere.

Chestiunea fundamentală pe care o pune Stere este următoarea: Poate România să reproducă modelul de industrializare pe care l-au urmat ţările occidentale? Dispune ea de întregul complex de condiţii favorabile în care s-au dezvoltat industriile occidentale? Dacă aceste condiţii lipsesc, nu este mai bine ca România să-şi încerce forţele pe o direcţie de evoluţie „diferită“ faţă de cea pe care a urmat-o capitalismul apusean? După ce marchează analitic şi extrem de documentat diferenţa structurală a societăţii româneşti faţă de societăţile apusene, precum şi presiunea contextului istoric şi geopolitic nefavorabil industriei româneşti, Stere avansează soluţia „democraţiei rurale“ şi a dezvoltării agriculturii pe baze „cooperatiste“. Acest model era o alternativă de modernizare având ca pivot o articulaţie funcţională între sistemul cooperatist din agricultură şi sistemul industriilor adiacente, ultimul avîndu-şi atât sursa (baza de materii prime), cât şi finalitatea (comercială) în spaţiul pieţei interne. Pe măsură ce agricultura în curs de modernizare îşi va extinde cererea de maşini şi utilaje, industria va avea oportunităţi de a se dezvolta organic, pentru a acoperi această solicitare internă. Conexiunea dintre cele două sfere ale economiei naţionale era văzută ca un motor al unei dezvoltări organice, fără a exclude cooperarea şi intervenţia capitalului străin în această ecuaţie.

---

[229] G. Ibrăileanu, *Poporanism, socialism, internaţionalism*, în „Viaţa românească“, nr.4, 1925, în *op. cit.*, p. 183.

Țările înapoiate – câmpul de acțiune al „capitalului vagabond“

Stere are o contribuție şi la analiza trasformărilor pe care le-au parcurs societățile capitaliste occidentale. În faimoasa dispută pe care o purta la începutul secolului XX cu varianta clasică şi revizuită a marxismului, Stere a introdus un concept sugestiv, anume cel de „capital vagabond“. „Soluția marxistă“ şi-a dovedit falimentul istoric după un secol de suferințe şi utopii, iar soluția poporanistă, preluată în perioada interbelică de doctrina „țărănistă“, nu a putut fi aplicată, tot datorită mecanismului care controlează raporturile dintre țările înaintate şi cele „înapoiate“, mecanism explicat atât de expresiv de Stere şi la care ne vom referi pentru a înțelege complexul problematic al unei țări din periferia care doreşte să se integreze în structurile lumii dezvoltate.

Stere elaborează acum o teorie articulată asupra *efectelor diferite* pe care le are „generalizarea“ sau „globalizarea“ capitalismului. Efectele sunt diferite în țările dezvoltate față de cele slab dezvoltate. Mai mult, apar două tipuri fundamentale de capitalism, după cum rezultă din textele lui Stere. Astfel, *în țările dezvoltate se înmulțesc capitaliştii, iar proletariatul îşi ridică nivelul de trai, pe când în țările înapoiate, care sunt dominate de capitalul din țările dezvoltate, creşte pauperizarea maselor*. Acum, spune Stere, asistăm la o polarizare la scară mondială între țări, iar diferența este uriaşă. Iată textul lui Stere:

> *„Încă de acum şapte ani, în cuvântarea amintită mai sus, am arătat în Cameră că în țările civilizate ale Apusului s-a format un imens capital comercial şi capital de bancă, pe care l-am numit* capital vagabond *întrucât acest capital cutreeră lumea în căutarea unei plasări avantajoase şi întrucât câmpul lui de operațiune îl constituie mai ales țările înapoiate economiceşte. Am arătat atunci că în Anglia acest capital, efectiv plasat în străinătate, ajunsese în 1895 până la cifra fabuloasă de 53 de miliarde de franci; că Franța, Germania şi Statele Unite merg cu repeziciune pe aceeaşi cale; chiar mica Olandă a plasat atâtea împrumuturi în străinătate, încât – dacă şi-ar fi împărțit dobânzile ce încasează între toți cetățenii – ar fi putut realiza idealul lui Conu Leonida, al unui stat în care toți cetățenii primesc leafă şi nu plătesc dări. Am arătat atunci că acest capital produce în țările în care operează toate efectele întunecate ale capitalismului, fără compensația binefacerilor datorate lui în Apus, întrucât în țările înapoiate el are de efect numai capitalizarea veniturilor, nicidecum a felului de producțiune (pe care e neputincios să-l organizeze acolo). Mulțumită acestui fapt, acolo se nasc toate fenomenele acumulării primitive, descrise cu atâta putere de K. Marx, dar fără să se nască, din cauza aceasta, o avuție națională – care a fost o justificare istorică a acestei faze în Apus – ci capitalul vagabond serveşte ca o imensă pompă care aspiră avuția astfel acumulată peste graniță“.*[230]

Aşa cum sesizau unii marxişti care propuneau „revizuirea“ marxismului la începutul secolului, precum Kautsky, numai „capitalul industrial“ constituie o forță de dezvoltare, pe când capitalul de bancă şi cel comercial „*nu constituie forțe revoluționare*“, nu dezvoltă adică societatea şi civilizația. Marxiştii semnalau un fapt pe care nu aveau cum să-l explice prin teoria lor: *în țările dezvoltate numărul celor avuți creşte mai repede decât populația luată în ansamblu, iar antagonismul social se atenuează.* Fenomenul acesta se datora faptului că, prin investirea capitalului în periferie, acesta îşi sporea profitul, profit ce revenea în țările dezvoltate occidentale.

Mondializarea capitalismului a atenuat antagonismul social în metropolă, dar a amplificat polarizarea socială în periferie, precum şi antagonismul dintre periferie şi metropolă. Acest fapt, adică exportarea polarizării sociale din țările dezvoltate în exterior, adică în „*câmpul de operațiuni al capitalului vagabond*“, a infirmat profeția marxistă cu privire la crizele periodice şi catastrofice ale capitalismului din țările apusene. Confruntând tezele clasice cu realitatea, noua generație de marxişti a constatat că nici capitalismul nu se autodistruge, nici proletariatul nu devine capabil să-şi asume răsturnarea prin revoluție a capitalismului. Partidele social-democrate trebuie să devină, în aceste condiții, cum spune Stere, partide de „*reforme sociale şi democratice*“, nu partide revoluționare.

---

[230] C. Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, Galați, Editura Porto-Franco, 1996, pp. 116-117.

Stere a sesizat faptul esențial că s-a schimbat strategia şi direcția de evoluție a capitalului. Pentru a putea opera în afara spațiului național, capitalul industrial – singurul care, efectiv, „*schimbă felul de producțiune*“ şi duce la modernizarea societății şi modurilor de viață, prin înlănțuirea efectelor sale economice, sociale, culturale şi politice – se transformă, în țările dezvoltate, în „*capital comercial şi de bancă, care operează în străinătate*“, adică în țările înapoiate. Astfel, Anglia, țara de referință a dezvoltării capitaliste, „*din fabrica lumii,* afirmă Kautsky*, se transformă în lada ei de fier*“.[231] Stere este foarte receptiv la această idee pe care o preia pentru a o transforma într-un instrument de *analiză a noului mecanism ce operează în relațiile dintre țările dezvoltate şi cele înapoiate*. Stere a descifrat încă de la 1900 consecințele uriaşe ale procesului de globalizare a capitalismului şi a economiilor, proces care s-a amplificat de-a lungul secolului XX.

> *„Capitalul vagabond, capitalul străin din țările înapoiate – nu este altul decât capitalul comercial şi de bancă – capitalul antirevoluționar din țara lui de origine. Acest capital, operând în țări ce-i sunt subjugate economiceşte – în țara lui întăreşte burghezia capitalistă, slăbeşte proletariatul, «sporeşte piedicile» progresului social“.*[232]

Afirmația că acest capital – întărindu-se prin profiturile acumulate din plasamente în periferie – „sporeşte piedicile“ progresului social în metropolă trebuie înțeleasă în sensul dat de marxişti acestui „progres“, adică sporeşte „piedicile“ în calea revoluției comuniste din țările dezvoltate, întrucât, cum s-a văzut, proletariatul din aceste țări beneficiază şi el de aceste profituri, iar antagonismul social se reduce.

Capitalul din țările dezvoltate, plasat în afară, amplifică în aceste țări dezvoltate profitul deținătorilor de capital şi le sporeşte suprafața socială, fapt care se răsfrânge pozitiv şi asupra proletariatului: capitalul vagabond, care operează în țări înapoiate economiceşte, „*sporeşte imens bogăția şi puterea socială a burgheziei capitaliste în țara lui de origine*“, dar ridică, totodată, şi nivelul de viață al proletariatului şi transformă segmente importante ale lui într-o „*aristocrație muncitorească*“, „*mulțumită*“, astfel că aceste categorii „proletare“ nu mai sunt interesate în răsturnarea pe cale revoluționară a capitalismului. Acesta este un sens al ideii că acest capital vagabond devine „antirevoluționar“ în țara lui de origine. (A se vedea teoria economistului american Galbraith despre societatea celor „satisfăcuți“, care nu mai vor să schimbe sistemul.)

Al doilea sens priveşte faptul că acest capital vagabond nu revoluționează „*modul de producție*“ din periferiile unde acționează, ci introduce doar în aceste țări înapoiate o formă de consum şi de exploatare de natură capitalistă, *fără să introducă şi felul capitalist de producție* (sub aspect tehnologic, productiv, managerial şi ca relație economică şi socială*)*. Deci, *în periferie, acest capital „capitalizează veniturile“, spune Stere, dar nu „capitalizează“ producția, nu o modernizează*. Procese de acest tip s-au petrecut de-a lungul întregului secol XX în aria țărilor periferice sau dependente şi, în pofida conştientizării decalajelor dintre cele două grupuri de țări, decalajele s-au adâncit. La 1900, un teoretician român, C-tin Stere, plasat în punctul de observație al periferiei, a descifrat această tendință fundamentală a sistemului capitalist monidal.

Capitalul străin acaparează doar *piața* din periferie, nu modernizează aici producția, capitalizează profiturile de aici şi le returnează în metropolă. Stere avea o reprezentare foarte clară cu privire la faptul că miza fundamentală pentru dezvoltarea de tip capitalist devenise acum „concurența“ pentru piețe şi „cucerirea“ piețelor externe. Fiind interesat prioritar de acestea, capitalul vagabond, prin agenții săi, nu a capitalizat în România, constată Stere, unitățile productive, nu a produs nici retehnologizare, nici o creştere a gradului de eficiență a muncii. Aşadar, efectele lui în periferie sunt ruinătoare, blocând evoluția acestor societăți spre un capitalism productiv, competitiv, organic, cu funcție civilizatorie. Acesta-i fenomenul original, specific periferiei, pe care Stere, pe urmele lui Eminescu, îl sesizează în modul de operare a capitalului apusean atunci când intră în relații comerciale, de schimb sau de „împrumut“, cu țările din periferie.

> *„Din nenorocire, tendința (capitalului din metropolă) de a se transforma în «ladă de fier» s-a născut tocmai din evoluția capitalistă şi Anglia numai a precedat şi în această*

[231] *Ibidem*, p. 118.
[232] *Ibidem*, p. 122.

privință pe celelalte țări civilizate, cum le precedase și altădată în dezvoltare industrială; Germania și Statele Unite încep și ele să creeze un capital vagabond imens – și în măsura în care aceste țări își vor întinde mai mult câmpul de operațiune în țările înapoiate, în aceeași măsură și acolo «se vor ridica piedicile» revoluției sociale“.[233]

Multe idei și paradigme dezvoltate de gânditorii români acum o sută de ani își retrăiesc o actualitate uimitoare. Iată-l pe Stere confirmat de evoluțiile economice, sociale și politice ale secolului XX. Lucrarea lui, care a rămas timp de 90 de ani între copertile revistei *Viața românească*, este practic necunoscută specialiștilor români și, în general, conștiinței românești. Întreaga lucrare are în miezul ei ideea diferențelor morfologice (diferențe acumulate datorită unor evoluții istorice diferite) dintre țările industrializate și țările agricole, dintre țările avansate și cele rămase în urmă, pe scurt, dintre centru și periferie. Aceste diferențe economice și sociale implică, în mod evident, și traiectorii diferite de evoluție și dezvoltare.[234]

Garabet Ibrăileanu. Teoria „spiritului critic“ și a specificului național

Sub raport cultural, poporanismul s-a autodefinit, încă din faza de geneză doctrinară, ca o strategie specifică de modernizare a societății românești, instituind spiritul critic ca o instanță responsabilă de selecția și adaptarea modelelor occidentale la realitățile naționale, ca un filtru care să „traducă“ imperativele istorice și valorile europene în registrul condițiilor „locale“, naționale, să împace directiva specificului național și exigențele valorice ale accesului la universalitate prin creație de valori.

În 1909, criticul și teoreticianul literar Garabet Ibrăileanu a publicat lucrarea *Spiritul critic în cultura românească*, unde a adunat mai multe studii apărute până atunci în paginile *Vieții românești.* Ibrăileanu susține că poporul român și-a format cultura modernă sub influența de secole a culturii apusene, influențe care devin vizibile încă din secolul al XV-lea și care au continuat în veacurile următoare, sub raport religios, cultural, intelectual și politic. Dar în veacul al XIX-lea, aceste influențe, care au dus la adoptarea ideilor sociale și a formelor apusene de cultură, au fost selectate și supravegheate de „spiritului critic“, manifestat mai cu seamă în Moldova, prin Kogălniceanu, A. Russo, C. Negruzzi, V. Alecsandri. Înainte de acțiunea critică a *Junimii* (pornită și ea tot din Iași), intelectualii menționați au reprezentat o primă reacție critică „salutară“, reacție care a făcut posibile *selecția* și *adaptarea* influențelor la datele locale, determinând astfel formarea unei culturi naționale originale.

Poporaniștii au impus o altă perspectivă de interpretare a unor teme junimiste; ei au susținut, de exemplu, rolul modernizator al formelor politice importate din Occident, forme care au stimulat tocmai recuperarea fondului național cultural; mai mult, au lansat teză că există o concomitența între creșterea influențelor occidentale „salutare“ și deșteptarea conștiinței naționale. Arătând că toate actele ce au prezidat modernizarea societății românești sunt legate de „*introducerea culturii apusene în țările române*“ și de slăbirea influențelor orientale (mai întâi bizantino-slave, apoi turco-fanariote), Ibrăileanu făcea un elogiu ideilor liberale și instituțiilor moderne (într-un mediu saturat de revitalizarea curentelor tradiționaliste), postulând că, „*orice ar zice conservatorii doctrinari, influența apuseană și creșterea culturii românești naționale sunt două fenomene concomitente*“.[235] În consecință, poporaniștii redefinesc temele modernizării și le înscriu într-un alt vector ideologic, conferindu-le și un fundament sociologic și economic mai amplu.

Ibrăileanu apreciază că influența apuseană, venită pe filieră poloneză, a rodit mai întâi în

---

[233] *Ibidem*, p. 118.

[234] O comparație a tezei lui Stere cu analizele economiștilor actuali arată că, cel puțin în cazul României, până acum reformele postcomuniste au dus la capitalizarea profiturilor și nu a producției, totul în favoarea capitalului speculativ, comercial și de bancă, indiferent dacă el a fost manevrat de mafii autohtone sau transnaționale.

[235] G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în culturas românească. Note și impresii*, București, Editura Minerva, 1984, p. 14.

Moldova, în veacul al XVII-lea, fiind apoi acoperită în perioada fanariotă; în veacul al XVIII-lea, Transilvania preia ideea latinității și pune fundamentul culturii românești moderne, ducând însă această ideea până la „limită", concomitent cu transformarea ei într-o idee politică națională, într-o „forță socială" și într-un „ferment de progres"; în Muntenia, pe filieră grecească și franțuzească, apare noul spirit politic, revoluționar, interesat de schimbarea așezămintelor politice și de înfăptuirea unității statale a românilor; în prima parte a secolului al XIX-lea, Moldova își reia funcția de avangardă culturală și, față de tendința de imitație integrală din Muntenia ori față de exagerările latiniste din mediul transilvan, ea reacționează prin „spiritul critic" și prin resurecția „curentului poporan", care făcea apel la limba vie, la tradițiile populare și la nestematele creației folclorice, propunându-le drept modele pentru formele literare moderne.

Ibrăileanu consideră că spiritul critic s-a manifestat mai evident în Moldova, unde exista o tradiție cărturărească puternică, precum și o clasă de boiernași apropiați de țărănime, pe când în Muntenia forțele modernizării se sprijineau mai mult pe o clasă de mijloc în formare, nucleu al burgheziei; de aici ar deriva și spiritul „revoluționar" mai viu în Muntenia, spre deosebire de „reformismul" moldovenesc, prudent și tutelat de spirit critic.

> *„Muntenia reprezintă, s-ar putea zice, voința și sentimentul, pe când Moldova mai cu samă inteligența. Muntenia face o operă mai utilitară: ea își cheltuiește energia în lupta pentru schimbarea ordinii sociale, caută să transplanteze din Apus forme nouă. Moldova face o operă mai de lux: ea caută să adapteze cultura apuseană la sufletul românesc, caută să adapteze la noi formele cugetării apusene. De aceea în Muntenia vom găsi o legiune de patruzecioptiști; în Moldova, o legiune de spirite critice și de literatori".*[236]

Departe de a condamna aceste influențe occidentale, așa cum făceau conservatorii și junimiștii, Ibrăileanu le justifică, detașându-se de poziția maioresciană ce condamna importul „formelor" apusene atâta vreme cât nu exista și un fond corespunzător acestor forme moderne. Teoreticianul poporanismului considera că aceste împrumuturi au fost stimulative și, supravegheate și adaptate mediului românesc de spiritul critic, ele au dus la creșterea culturii române moderne, la sincronizarea ei cu formele occidentale. Lovinescu va prelua în mare măsură schema lui Ibrăileanu, cu care se întâlnește și în subaprecierea tradiției culturale românești de dinaintea secolului al XIX-lea. Cu diferența că Ibrăileanu aduce elogii „vechii școli critice", pe când Lovinescu o condamnă și o introduce la rubrica forțelor „reacționare".

Mihai Ralea, care va prelua în 1933 de la Ibrăileanu conducerea revistei *Viața românească* (împreună cu G. Călinescu, D.I Suchianu ș.a.), va cultiva și el deopotrivă *deschiderea europeană și specificul național*, specific înțeles într-o manieră critică, nu apologetică. Revista și curentul pe care îl ilustra au respins convingător extremele câmpului politic, delimitându-se ferm de conservatori (chiar de junimiști) și de socialiști, față de care au desfășurat o strategie critică fără egal în epocă. În perioada interbelică, poporanismul își difuzează substanța în mediile culturale și politice, astfel că prelungiri ale doctrinei sale economice se regăsesc în curentele țărăniste, iar militantismul pentru reforme politice va alimenta atitudinile de apărare a valorilor și principiilor democratice și de respingere a orientărilor extremiste, de dreapta sau de stânga.

Poporaniștii au susținut că arta, spre deosebire de știință, de structuri politice și de unele elemente ale civilizației, nu poate fi decât națională, întrucât ea exprimă „sufletul unui popor", idee pe care o va susține cu o mai amplă documentație sociologică și Mihai Ralea. Criteriul estetic este solidar la poporaniști cu cel național și social. Arta este determinată de mediul social, de problemele sale acute, iar acestea privesc, în cazul României, „unitatea națională" și rezolvarea „problemei țărănești", ultima fiind o problemă a „dreptății sociale", care nu se poate rezolva prin utopii internaționaliste.

Ibrăileanu va lămuri chestiunea specificului național privit ca o componentă estetică intrinsecă a operei de artă, nu ca un adaus exterior sau ca expresie a unui vector politic.

> *„E vorba de originalitatea unei literaturi. Toți marii scriitori sunt foarte naționali. Pot fi Rabelais, Moliere și Anatole France altceva decât scriitori francezi? Pot fi Schakespeare,*

[236] Ibidem, p. 17.

Dickens şi Thomas Hardy altceva decât scriitori englezi? Pot fi Tolstoi şi Dostoievski altceva decât scriitori ruşi? Poate fi La Bruyere german? (întrebarea ultimă e alui Gide). Toţi scriitorii mari sunt specific naţionali – aceasta e axiomă. La noi (am spus-o, dar în zadar), toţi scriitorii socotiţi mari sunt tocmai cei socotiţi şi mai naţionali".[237]

Precizarea lui Ibrăileanu este esenţială în plan teoretic. Nu scriitorii pe care o anumită orientare ideologică sau şcoală literară îi consideră „naţionali" sunt „mari", ci invers, cei care sunt apreciaţi ca fiind „mari" sub raport estetic (indiferent de tematică, formulă stilistică, şcoli literare etc.) sunt, *ipso facto*, naţionali. Între valoare şi caracter specific naţional e un raport de echivalenţă.[238] Reprezentativitatea naţională a unui scriitor derivă deci din performanţa estetică a operei sale, măsurată după criteriul axiologic intrinsec artei. Ibrăileanu a văzut exact lucrurile, fără a condiţiona specificul naţional de un program estetic limitat, disociind şi el între etnic şi estetic; el va respinge, totodată, şi poziţiile susţinute de adepţii estetismului şi ai elitismului modernist, care, plasându-se în olimpul unei autonomii absolute a esteticului, negau orice semnificaţie socială şi naţională a artei, considerând că tot ce e *„specific naţional e ceva ruşinos*".

Tema centrală pe care o reactualizează poporanismului, preluând filoanele problematice din epoca paşoptistă şi junimiste, priveşte raportul dintre identitatea naţională şi structurile europene. În perioada interbelică, această temă devine dominantă, dar, paradoxal, şi una difuză în spaţiul cultural, exprimată prin interpretarea raţională şi moderată a specificului naţional – la antipodul abordărilor etnicist-tradiţionaliste şi rasiste – interpretare asociată fecund cu „spiritul veacului", cu deschideri spirituale şi politice spre valorile europene şi universale. Subliniind mereu necesitatea raportării raţionale şi lucide la noi înşine, Ralea pune identitatea naţională în conexiune cu integrarea europeană.

„Specific naţional fără conştiinţă şi fără raţiune nu e posibil. [...]. Specificitatea naţională e o operă de desprindere, de diferenţiere, iar percepţia diferenţierii nu se poate obţine decât prin raţiune. Începând a fi buni europeni, vom sfârşi prin a fi buni români. Concluzia? Românismul se învaţă prin europenism".[239]

Integrarea europeană era apreciată drept o condiţie pentru consolidarea identităţii naţionale. Încă o dată, poporanismul, exprimat aici prin exponentul său din a doua generaţie, Mihai Ralea, preferă conjuncţia în locul disjuncţiei.

Acest echilibru între *identitatea naţională* (privită acum în expresiile ei de sinteză dintre fondul tradiţional şi formele moderne) şi *imperativul integrării europene*, pe care poporaniştii din „a doua generaţie" îl vedeau mijlocit de creaţia autentică, în diverse planuri – echilibru care punea în relaţie de solidaritate „caracterul specific naţional" al creaţiei cu normele şi criteriile axiologice – este marca de identitate a poziţiilor exprimate consecvent de revista *Viaţa românească*, publicaţie ce a rămas o tribună a atitudinilor moderate şi a poziţiilor de convergenţă, într-un mediu cultural atât de agitat şi adeseori ispitit de „soluţii" radicale, în varii domenii, de frisoane avantgardiste şi de fundamentalisme tradiţionalist-ortodoxiste.

Criteriul estetic este solidar la poporanişti cu cel naţional şi social. Arta este determinată de mediul social, de problemele sale acute, iar acestea privesc „unitatea naţională" şi rezolvarea „problemei ţărăneşti", ultima fiind o problemă a „dreptăţii sociale", care nu se poate rezolva prin utopii internaţionaliste, promovate de intelectuali care sunt „străini sufleteşte" de mediul social specific României.

Angajamentul lui Stere pentru înfăptuirea idealului de unitate naţională şi pentru ideea de reformă politică şi socială l-a făcut pe G. Călinescu să-i numească pe poporanişti *„democraţi naţionalişti*". Este o formulă sintetică pentru crezul poporanist: militantism pentru democratizare politică, modernizare şi europenizare, alături de tema identităţii naţionale. Revista *Viaţa*

---

[237] G. Ibrăileanu, *Ce e poporanismul?*, în „Viaţa românească, nr.1/1925, în Opere vol. 5, p. 148.

[238] Acest raport de echivalenţă axiologică este prezent şi la alţi critici şi teoreticieni, precum Maiorescu, Eminescu, G. Călinescu, Ovidiu Cotruş etc. Vezi, analiza acestui raport în: Grigore Georgiu, *Naţiune, cultură, identitate*, Bucureşti, Editura Diogene, 1997, pp 422-427.

[239] Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, Ediţie, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 1997, p. 152.

românească a acumulat un capital simbolic considerabil până la război şi apoi a jucat un rol important între cele două războaie mondiale. Ea a reprezentat o instituție a culturii române, un ghid al spiritului public, o voce respectată. Poporanismul este un curent global la începutul secolului, care adună tendințele majore ale spiritualității româneşti, o directivă a intelectualității, expresie a unei stări de spirit aflate la intersecția liberalismului politic şi a social-democrației, cu deschideri europene elocvente.

5. Aurel C. Popovici (1863-1918)

Militant pentru idealul național, se angajează în mişcarea memorandistă din Transilvania şi scrie, în 1894, lucrarea *Principiul de naționalitate*, în care demonstrează legitimitatea luptei naționale a românilor din Transilvania, considerând că epoca modernă duce, în chip necesar, la organizarea statelor pe principiul național. Refugiat în România, scoate ziarul *România jună* în 1899 şi se afirmă în alte publicații cu poziții conservatoare şi antidemocratice. Din 1907 preia conducerea ziarului *Sămănătorul*, până în 1910. În 1908, în răspunsul pe care îl dă unui articol scris de Octavian Tăslăoanu din revista *Luceafărul*, articol intitulat „Două culturi", în care autorul făcea o distincție a tipurilor de cultură în funcție de interesele claselor sociale, Popovici refuză această distincție de clasă, considerând că tensiunea caracteristică a societății româneşti este aceea dintre cultura tradițională țărănească şi cultura burgheză de import. Direcția sa de atac este una antiliberalistă şi antisocialistă. El consideră socialismul şi social-democrația ca o forță distructivă în epoca modernă, ca o forță ostilă ideii naționale.

Viziunea sa este sintetizată în lucrarea din 1910 *Naționalism sau democrație; o critică a civilizației moderne*. Popovici consideră că între cele două principii din titlul cărții sale ar exista o incompatibilitate structurală. Națiunea are, după opinia lui, un caracter primordial, fiind un factor esențial al vieții istorice. Democrația, în înțelesul ei burghez, aşa cum s-a afirmat în epoca modernă, ar fi un principiu dizolvant al națiunii, un factor negativ, o iluzie modernă şi o rătăcire a civilizației burgheze. Cultura autentică este generată de coeziunea sufletească a națiunii şi nu poate fi împrumutată. El operează aici cu opoziția dintre idealul național şi idealurile sociale. El critică democrația burgheză şi instituțiile ei ca fiind formale, ineficiente. Sincer în convingerile sale de dreapta, el va deveni adeptul unei concepții elitiste sub raport politic, o concepție antidemocratică. După opinia lui, soarta națiunii depinde de existența unei elite naționale, alcătuită din personalități puternic înzestrate, care să orienteze direcția de evoluție a țării.

El radicalizează antiteza cultură-civilizație, considerând că primul termen exprimă elementele spirituale interiorizate, iar cel de-al doilea formele exterioare ale vieții. Civilizația ar fi dominată de utilitarism, de căutarea confortului material, de mercantilism, marcată de absența spiritualității. Democrația ar fi şi ea un principiu al civilizației occidentale, importat în România în decursul secolului al XIX-lea, principiu preluat de toate mişcările care se află la stânga liberalismului. Deficiența fundamentală a democrației, consideră Popovici, vine din faptul că, bazându-se pe număr, împiedică selecția valorilor autentice în societate. Democrația, bazată pe mecanismul votului, duce la promovarea în fruntea societății a unor elemente lipsite de competență politică, a unor mediocrități. Social-democrația, promovând ideea egalitarismului social şi a uniformizării națiunilor, ar reprezenta astfel negația națiunii. În felul acesta, Aurel C. Popovici a reprezentat în epocă pozițiile unui conservatorism militant, cu puternice accente de dreapta.

În 1906 publică, în limba germană, la Leipzig, o lucrare fundamentală de politologie intitulată *Statele Unite ale Austriei Mari.* El consideră că formele de stat trebuie organizate potrivit ordinii naționale a lumii. Studiul său conține un proiect de reorganizare politică a Imperiului austro-ungar în vederea rezolvării problemei naționale din această „închisoare a popoarelor". Ideea lui Popovici privea federalizarea imperiului şi constituirea unor state naționale în interiorul său, pe baza principiului autodeterminării. Într-un moment în care Popovici nu anticipa destrămarea completă a

acestui imperiu, el considera că principiul federalizării şi al autodeterminării naţiunilor ar putea fi o soluţie pentru a salva existenţa naţiunii române din Transilvania. Având relaţii în cercurile apropiate Curţii de la Viena, el a avansat acest proiect unor factori politici, dar declanşarea primului război mondial au împiedicat punerea în aplicare a proiectului său. În momentul în care s-a declanşat primul război mondial, el şi-a dat seama că soluţia sa nu mai poate fi aplicată, şi-a schimbat poziţia şi a revenit la ideea statelor naţionale independente.

6. Vasile Goldiş (1862-1934)

Mare luptător pentru unitatea românilor, Goldiş face parte din intelectualitatea de elită a Transilvaniei, fiind un teoretician remarcabil, cu o temeinică pregătire sociologică şi politică. Din 1910 a condus ziarul *Românul* din Arad, care a fost purtătorul de cuvânt al mişcării naţionale ce a dus la încununarea de la Alba Iulia. Goldiş este cel care a elaborat principalele teze şi documente pregătitoare ale Adunării de la Alba Iulia, cel care le-a conferit un conţinut democratic, avansat. El este de fapt autorul Rezoluţiei adoptate de Marea Adunare Naţională, prin care se consacră unirea românilor într-un singur stat. Potrivit lui Goldiş, problema naţională reprezintă „*punctul arhimedic al societăţii moderne*". Sub influenţa unor gânditori austrieci, el dezvoltă teze importante de filozofie a istoriei, prin care consideră că dezvoltarea socială modernă este determinată de factori obiectivi şi subiectivi. Raportul om-natură se concretizează în cultura materială, raportul dintre indivizi se concretizează în cultura socială, iar raportul dintre om şi absolut se exprimă în cultura morală şi religioasă. Civilizaţia este un concept integrator ce cuprinde toate aceste aspecte. El consideră că există o unitate între cultură şi civilizaţie, iar progresul are un caracter contradictoriu. Studiind temeinic problema naţională din cadrul Imperiului austro-ungar, el scrie lucrarea *Despre problema naţionalităţilor*, publicată în limba maghiară în 1912, la Arad, cu speranţa că va convinge intelectualitatea maghiară să renunţe la politica ei antiromânească.

Goldiş utilizează concepte şi idei din ştiinţele sociale moderne pentru a demonstra necesitatea reorganizării statelor pe principii naţionale, respingând soluţiile federaliste promovate de reprezentanţii marxismului austriac (Otto Bauer). El demonstrează că naţiunea este generată de cauze economice şi sociale, de dezvoltarea socială de tip capitalist. Societatea de tip capitalist şi burghez presupune în mod necesar şi rezolvarea problemei naţionale. Demonstraţia lui Goldiş este surprinzătoare prin modernitatea ei şi, fapt remarcabil, se înscrie în curentul democratic al epocii. El refuză poziţiile şoviniste şi militează pentru conlucrarea dintre naţionalităţi. Acest curent al democratizării trebuie să ducă la *sinteza dintre ideea naţională şi ideea democratică* şi să afirme dreptul la existenţă independentă pentru popoarele subjugate de Imperiul austro-ungar. Dezmembrarea acestui imperiu este aşadar un proces ireversibil, o necesitate istorică impusă de progresul civilizaţiei. Vasile Goldiş motivează filosofic şi istoric actul unirii prin ideea că civilizaţia modernă legitimează drepturile tuturor popoarelor la o viaţă naţională liberă. Iată un fragment revelator din discursul lui Vasile Goldiş de la Alba Iulia:

> *„Zadarnică este lupta omenească împotriva adevărului şi a dreptăţii. Legea tainică a firii cu necesitate de fier îndrumă întâmplările omeneşti pe cărarea civilizaţiunii ce duce spre desăvârşire; omenirea instinctiv urmează aceste legi. Ea a ajuns la recunoaşterea necesităţii de a sintetiza libertatea individuală şi libertatea naţională (subl.ns.) într-o unire superioară a societăţii omeneşti. Sinteza aceasta este condiţionată însă de desăvârşirea celor două libertăţi: individuală şi naţională. Dacă însă aproape în toate statele civilizate libertatea individuală este desăvârşită sau pe calea desăvârşirii, în unele dintre aceste state libertatea naţională este încătuşată.... Naţiunile trebuie să fie libere, ca astfel între ele egale în drepturi şi condiţiuni să poată încheia acea mare unire a popoarelor, care va fi chemată să reprezinte o concepţie superioară pe scara civilizaţiunii (subl. ns.) şi să sporească astfel fericirea omenească pe pământ".*

Tipul de argumentaţie şi ideile strategice sunt aceleaşi, ca şi la Bărnuţiu, cu 70 de ani înainte. Figurile reprezentative ale generaţiei care a înfăptuit Marea Unire credeau şi ele în „justiţia istoriei", în forţa dreptăţii şi a idealului de dreptate, în forţa dreptului care va învinge dreptul samavolnic al forţei. Teorema ce străbate scrierile şi discursurile lui Goldiş este aceea că civilizaţia modernă a ajuns cu necesitate în faza în care ea face *sinteza între ideea democratică şi ideea naţională*, contrar opiniei altui fruntaş al luptei naţionale, Aurel C. Popovici, care considera că cele două principii sunt antagonice.

Teoretician remarcabil, lucru dovedit de referinţele pe care le întâlnim sub pana sa, dar şi un clarvăzător spirit practic, totodată, el a elaborat documentele Adunării de la Alba Iulia din această perspectivă filosofică umanistă şi raţionalistă, conferindu-le un conţinut democratic şi avansat, refuzând orice urmă de şovinism şi de naţionalism revanşard. Dimpotrivă, aceste documente, elaborate în lumina unor principii ale epocii, cu deschidere spre viitor, vorbesc de necesitatea colaborării dintre naţiuni şi de posibile structuri de integrare regională şi europeană, de o Europă unită de principiile democratice şi ale bunei înţelegeri. Goldiş apreciază mereu că unirea românilor, pe lângă faptul că este un suprem act de voinţă a unui popor ajuns la conştiinţa drepturilor sale, este *legitimată de cursul obiectiv al istoriei moderne, de convergenţa factorilor obiectivi şi subiectivi ce configurează civilizaţia modernă,* concept integrator pe care-l va invoca inclusiv în discursul din cetatea Marii Uniri, spunând că „*Civilizaţia ne-a eliberat*". În concepţia lui Goldiş, înfăptuirea unirii este o acţiune conformă cu idealurile şi exigenţele civilizaţiei moderne, un act de dreptate istorică, în acord cu principiile enunţate de preşedintele american W. Willson.

> *„Toate capetele luminate ale Apusului au mărturisit crezul lor; războiul acesta este războiul pentru liberarea naţiunilor, nu de dragul acestor naţiuni, ci pentru interesul lumii, pentru interesul omenirii, care numai în chipul acesta e capabilă a păşi un pas înainte pe calea fericirii sale. Ideile aceastea le-a copt istoria."*

Ideea de fond a demonstraţiei sale este că civilizaţia modernă nu mai poate tolera subjugarea şi asuprirea naţională, aşa cum nu mai poate tolera servitutea feudală şi absenţa libertăţii politice şi civice pentru indivizi. Iar ceea ce se întâmplă în imperiul bicefal, cu politica de maghiarizare forţată a românilor este un fenomen ce prelungeşte barbaria altor vremuri. De aceea, seria revoluţiilor burghezo-democratice cuprinde şi rezolvarea problemei naţionale, şi afirmarea dreptului la existenţă liberă al popoarelor subjugate de imperii şi structuri anacronice. Elita intelectuală ardelenească a crezut efectiv în valoarea operativă a ideii de dreptate. „*Dreptatea este cu noi*", va repeta Vasile Goldiş. Desigur, apostolii ideii naţionale nu au ignorat faptul că, pentru a se impune din împărăţia ideală în realităţile terestre, dreptatea are nevoie de tărie morală şi de forţă, de organizare şi de luptă. Ceea ce românii au şi făcut, dar conştiinţa faptului că, apărându-şi dreptatea lor, lucrează concomitent (hegelian vorbind) şi în slujba ideii de Dreptate, ca valoare general-umană, promovată de civilizaţia modernă, le-a sporit forţa morală.

7. Dumitru Drăghicescu (1870-1945)

Gânditor şi sociolog de prim rang, puţin cunoscut în mediile româneşti, Drăghicescu este autorul unei ample şi controversate lucrări de analiză a psihologiei româneşti, publicate în 1907. Lucrările de sociologie, publicate în franceză, i-au asigurat un loc important în tratatele de istorie a sociologiei pe plan internaţional. După studii făcute la Paris, Drăghicescu îşi susţine, în 1903, doctoratul în sociologie cu Emile Durkheim, cu tema *Problema determinismului social. Determinismul biologic şi determinismul social*. În 1904 publică, tot la Paris, lucrarea *Rolul individului în determinismul social*. Drăghicescu a elaborat o teorie socială originală, sub influenţa lui Durkheim şi Gabriel Tarde, prin care subliniază specificitatea determinismului social, complexitatea factorilor care determină evoluţia unei societăţi. El insistă asupra rolului pe care îl are „*idealul creator*" (titlul unei lucrări publicate în 1914), considerând că scopurile şi idealurile reprezintă o

forță motrice în dezvoltarea socială. Este adeptul procesului de democratizare prin care masele se pot exprima sub raport politic. Acordă însă un rol important personalităților în istorie. Datorită unor împrejurări nu reuşeşte să ocupe catedra de sociologie nici la Iaşi, nici la Bucureşti, astfel că va lucra multă vreme în diplomație, fiind un colaborator apropiat a lui Nicolae Titulescu. Intelectual angajat în lupta pentru înfăptuirea idealului național, Drăghicescu publică în 1918, la Paris, o lucrare intitulată *Transilvania. Schiță istorică, geografică, etnografică şi statistică*, prefațată de filosoful francez Emile Boutroux, în care demonstrează vechimea şi continuitatea românilor în spațiul Transilvaniei, şi implict legitimitatea Unirii din 1918.

Lucrarea sa fundamentală a fost publicată în 1907 sub titlul *Din psihologia poporului român*. Este cea dintâi lucrare temeinică de analiză modernă, cu instrumentele sociologiei şi ale psihologiei colective, asupra profilului spiritual al poporului român. Este o lucrare de referință în domeniu, prin care Drăghicescu demonstrează că structura psihologiei colective este determinată de un ansamblu de factori, începând de la cei etnici, lingvistici şi geografici, până la factori de natură istorică ce cuprind aspectele sociale şi economice, natura instituțiilor politice, modul de viață şi factorii religioşi, morali şi spirituali. Este un deschizător de drumuri prin amplitudinea cercetării şi prin viziunea sa complexă asupra psihologiei poporului român.

Drăghicescu întreprinde această analiză istorică şi sociologică din perspectiva noilor exigențe la care trebuia să răspundă poporul român în procesul de modernizare. Toți gânditorii care au dezvoltate, într-o forma sau alta, teorii critice asupra fenomenului românesc au luat în mod implicit sau explicit paradigma activistă occidentală ca termen de referintă pentru judecățile lor. Din această perspectivă, ei au făcut un portret negativ al românilor. Carențele vizibile din acest post de observație sunt adeseori foarte grave. Dumitru Drăghicescu a contabilizat şi el aceste trăsături negative şi le-a explicat prin factori sociali şi istorici. El rezumă portretul românilor în fomula: „*rasă occidentală cu obiceiuri orientale*".

Drăghicescu apreciază că împrejurările istorice au dezvoltat în sufletul nostru etnic mai mult defectele, lipsurile şi conduitele defensive, astfel că în tabloul psihologic al poporului român, aşa cum rezultă din cercetarea autorului, predomină o serie de caracteristici negative: *pasivitatea; rezistența defensiva, resemnată; lipsa de organizare şi de energie ofensivă; abulia, maladie cronică a voinței; lipsa continuității şi a perseverenței în eforturile creatoare; distanța dintre vorbe şi fapte, dezvoltarea inteligenței defensive, lipsa de unitate a caracterului şi atrofierea sistemului volitiv, discursul autocritic zeflemitor şi lipsa de adâncime a sentimentului istoric şi religios* etc.[240] Condițiile sociale şi istorice particulare sunt responsabile, în viziunea lui Drăghicescu, de această dezvoltare a elementelor negative ale sufletului românesc şi de inhibarea trăsăturilor pozitive, care au rămas în stare de potențialitate.

El analizează cu pătrundere împrejurările istorice care au favorizat hipertrofierea acestor trăsături negative şi au blocat afirmarea înzestrărilor pozitive ale românilor. Retrospectiva istorică şi analizele sociologice făcute de autor sunt remarcabile. Situațiile geopolitice singulare (secole de luptă pentru a rezista în fața imperiilor), conflictele sociale interne (uzurparea domniilor, conflictul dintre domni şi boieri, dintre boieri şi țărani etc.), instabilitatea instituțiilor şi desele schimbări de direcție culturală nu au favorizat o evoluție consecventă şi de linie majoră a societății şi nici coagularea unui tipar psihologic național bine precizat. Aceste împrejurări au corupt caracterul şi voința românilor, dar au dezvoltat inteligența şi imaginația, însă în forme nedisciplinate, haotice.

Astfel încât, la 1900, poporul român i se prezintă lui Drăghicescu ca fiind lipsit de cutezanță, avânt, perseverență în acțiune, marcat de o modestie „cumințită", de o înțelepciune resemnată care este eficientă doar în ocolirea pericolelor nu şi în învingerea lor; de aici, prudența peste marginile îngăduite, calculul exagerat al urmărilor, răbdarea, timiditatea, paralizia civică. Pasivitatea ca trăsătură globală în relațiile existențiale sta alături cu protestul verbal, plângerile, spiritul satiric şi epigramatic, activismul de paradă sau cel consumatorist, al risipei, nu productiv şi întreprinzător, mai ales la păturile suprapuse, spiritul autocritic, amar – toate acestea fiind forme de manifestare

[240] Dimitrie Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Bucureşti, 1907 (Librăria Leon Alcalay), pp.443-541.

care asigură răbufnirea unui imbold spre acțiune, dar care se consumă în plan verbal, nu faptic, din păcate. Atributul pasivității nu trebuie înțeles în sens absolut. Acțiunea este însă deseori supradeterminată de o prevedere negativă care o anulează din start sau este orientată de scopuri momentane, improvizate, lipsite de ordine, disciplină, metodă. Caracteristica fundamentală a activismului la noi ar constitui-o chipul său intermitent, sporadic, episodic, lipsa de program pe termen lung. Dibăcia, viclenia, istețimea sunt strategii pentru supraviețuire, dar nu calități capabile să susțină o activitate constructivă perseverentă, durabilă.

Caracterul „nedesăvârşit" geografic şi politic al ființei naționale (unitatea național-politică era încă un ideal la 1907), lipsa de stabilitate a structurilor politice, „geografia mişcătoare" a frontierelor țării, destrămarea unității organice a vieții istorice într-o anumită perioadă au zădărnicit continuitatea inițiativelor creatoare şi ale efortului cultural, au împiedicat acumulările istorice şi au fragmentat acțiunile sociale. De aceea, „*toate felurile de activitate românească, ştiinta, literatura, arta noastră, agricultura, industria şi comerțul poartă pecetea neisprăvitului*".[241] Şi, în sfârşit, chiar „*când săvârşim ceva, niciodată nu desăvârşim nimic*".[242] Sentințe grele, după cum vedem.

Lipsa de energie, de activitate durabilă, de perseverență este reflexul unei îndelungate vieți subordonate. Condițiile neprielnice au blocat afirmarea conduitelor constructive ale poporului, dar, considera autorul, tendințele noi din societatea românească vor deschide câmp de afirmare acestor conduite. Pe măsură ce reformele structurale, de ordin politic, economic şi cultural, pe care Drăghicescu le preconiza, vor prinde viață, în aceeaşi măsură viața neregulată, nestatornică, schimbătoare, care ne-a obligat la viclenie defensivă, va fi înlocuită cu un organism social consistent care va favoriza conduitele consecvente şi activiste.

Desigur că portretul „în negativ" al lui Drăghicescu cuprinde multe exagerări şi unilateralități. Pentru acest portret, Drăghicescu a fost adesori criticat. Dar trebuie să vedem şi fondul de adevăr profund pe care-l cuprinde cartea lui Drăghicescu. El indică destul de exact „golurile" istorice şi psihologice ale românilor („goluri" inventariate mai târziu şi de Cioran), pe care dezvoltarea viitoare a societății româneşti va trebui să le umple. În fond, portretul lui accentuează, cu un plus de patos şi dramatism, însuşirile negative pe care le punea pe seama poporului român Cantemir, cu 200 de ani înainte, în *Descriptio Moldaviae*. Aceleaşi trăsături negative se regăsesc şi în portretul făcut de Drăghicescu, din dorința de a fortifica în mentalitatea poporului român o conştiință de sine critică, pe care el o considera o condiție prealabilă pentru efortul național de a depăşi aceste stări negative.

8. Spiru Haret (1851-1912)

Savant, sociolog şi om politic, Spiru Haret a lăsat o amprentă puternică asupra epocii sale. În 1876 îşi susține doctoratul în matematică la Paris cu o teză numită *Asupra invariabilității marilor axe ale orbitelor planetare*. E de menționat că este primul român care îşi susține doctoratul în matematică într-o capitală străină, cu o lucrare de mecanică cerească ce a fost apreciată în epocă. În 1910, publică în limba franceză lucrarea *Mecanica socială*, de asemenea elogiată încă de la apariție pentru viziunea sa complexă asupra societății şi pentru valoarea metodologică deosebită. Ca ministru al instrucțiunii publice, în mai multe rânduri, a reorganizat, pe baze moderne, învățământul de toate gradele şi a inițiat un program cultural amplu de răspândire a culturii la sate. Contribuția sa în aceste domenii a fost hotărâtoare. Inspirat de principii liberale şi democratice, Spiru Haret a investit o nobilă pasiune în programele sale de culturalizare, de dezvoltare a învățământului şi a educației. El a subliniat funcția formativă a şcolii, rolul culturii în general pentru regenerarea națională şi morală a poporului român.

[241] *Ibidem*, p. 477.
[242] *Ibidem*, p. 485.

În lucrarea *Mecanica socială*, autorul porneşte de la ideea că anumite fenomene sociale nu pot fi înţelese decât prin cuantificare matematică datorită „vagului în care plutesc“. Astfel, el consideră că metoda statistică poate fi aplicată cu succes în economie şi demografie, precum şi în alte domenii. Este printre primii savanţi care au afirmat valoarea aplicării instrumentului matematic la studierea fenomenelor sociale. El consideră că există un izomorfism între sistemele mecanice şi cele sociale, dar şi diferenţe notabile. Astfel, fenomenele sociale sunt determinate de un complex de factori care interacţionează dinamic, iar evoluţia societăţii rezultă din ţesătura acestor factori şi condiţii. Totodată, în viaţa socială se manifestă unele legi obiective care nu se află în contradicţie cu cele ale naturii, legi care sunt inteligibile prin metode şi demersuri ştiinţifice. Starea unei societăţi este determinată de trei categorii fundamentale de factori: factori de natură economică; factori de natură intelectuală (starea învăţământului, nivelul educaţiei şi al cunoaşterii, personalităţile creatoare etc.); factori de natură morală (principii juridice şi morale, organizarea familiei, moravuri, mentalităţi etc.). Deci, potrivit lui Spiru Haret, caracterizarea unei societăţi se poate face având în vedere starea ei economică, intelectuală şi morală, ca principali factori modelatori, la care se adaugă, evident, şi alţi factori. Dezvoltarea socială trebuie să fie deci tridimensională, angajând cele trei categorii de factori aflaţi în interacţiune. Dezvoltarea armonioasă şi concomitentă a acestora duce la cristalizarea unei civilizaţii integrale.

Fiind interesat de rolul pe care îl au factorii de natură intelectuală în dezvoltarea societăţii, Spiru Haret a formulat şi o lege sociologică privitoare la creşterea fondului intelectual al unei societăţi. „*Fondul spiritual al unei societăţi creşte în proporţie geometrică în raport cu timpul.*“ El consideră că nivelul mediu de inteligenţă, dependent de experienţa de cunoaştere, exprimă, sub raport cantitativ şi calitativ, caracterul şi potenţialul unei societăţi. Creşterea acestui fond intelectual reprezintă baza evoluţiei unei societăţi, baza de apariţie a geniilor înlăuntrul unei societăţi. Haret are în vedere o perioadă dată de timp, de circa 400 de ani. Cu cât acest nivel mediu de inteligenţă socială este mai ridicat, cu atât probabilitatea apariţiei geniilor şi a personalităţilor creatoare este mai mare. Acest fond poate fi amplificat, într-o dezvoltare armonioasă, în proporţie geometrică, iar geniile, odată apărute, declanşează astfel un efect de multiplicare în plan social. El consideră că avem de-a face cu o lege de evoluţie a societăţilor moderne, în care inteligenţa a devenit o forţă socială, o sursă a progresului, un factor de care depinde starea generală a unei societăţi. Prin această idee, Spiru Haret a anticipat teoriile actuale, care dezvăluie importanţa pe care o are cunoaşterea ca sursă a bogăţiei şi a dezvoltării.

9. Alte personalităţi (C-tin Dumitrescu-Iaşi, C-tin Antoniade)

Constantin Dumitrescu-Iaşi (1849-1923) a ilustrat învăţământul filosofic şi umanist din România. Îşi susţine doctoratul în filosofie la Leipzig în 1877 cu teza „Conceptul de frumos“. Profesor la Universitatea din Iaşi, iar din 1885 la cea din Bucureşti. Între anii 1898-1911 va ocupa funcţia de rector al Universităţii din Bucureşti, unde a predat diverse discipline filosofice (istoria filosofiei, etica, estetica, sociologie, psihologie, pedagogie). Colaborator apropiat al lui Spiru Haret, C-tin Dumitrescu-Iaşi a contribuit la modernizarea învăţământului universitar.

Constantin Antoniade (1880-1954) este un filosof şi un eseist de mare pătrundere, care s-a afirmat prin câteva lucrări de substanţă: *Iluziunea realistă. Încercare de critică filosofică* (1902), *Thomas Carlyle* (1909), *Filosofia lui Henri Bergson* (1910), *Imperialismul culturii germane* (1917). În perioada interbelică va publica studii de referinţă despre Renaşterea italiană şi despre Machiavelli. În lucrarea *Imperialismul culturii germane,* Antoniade face o pătrunzătoare analiză istorică a unui tip de etnocentrism cultural, care se manifesta zgomotos în preajma primului război mondial. Dacă „*orgoliul naţional este o trăsătură comună mai tuturor popoarelor*“,[243] exponenţii pangermanismului au „sistematizat“ această atitudine într-o „*doctrină“* rasistă şi imperialistă.

[243] Constantin Antoniade, *Imperialismul culturii germane*, în Constantin Antoniade, *Opere*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, pp..347-374.

Antoniade consideră că imperialismul politico-militar german este o dezvoltare ideologică a unor predispoziții şi trăsături ale „*spiritului*“ german (adâncime, tendința „*de a merge până la fondul lucrurilor*“, „*trebuința de absolut*“, lipsa de măsură, „*exclusivismul*“). Lipseşte din excepționalul studiu al lui Antoniade o analiză a structurilor social-politice ale societății germane moderne şi a contextului internațional care au făcut posibilă orientarea imperialistă a statului german.

VIII
Cultura românească în perioada interbelică. Aspecte generale. Evoluții ale fenomenului artistic

1. Teme, orientări şi confruntări de idei

Temele modernizării

Înfăptuirea României Mari, prin acte plebiscitare, de esență democratică, poate fi apreciată ca fiind „*suma vieții noastre istorice*“, aşa cum spunea Eminescu despre momentul în care România şi-a dobândit Independența de stat în 1877. Din perspectiva istoriei de durată lungă şi a situațiilor dramatice pe care le-a parcurs națiunea română în secolul XX, putem considera că Marea Unire din 1918 rămâne superlativul existenței istorice româneşti, momentul de apogeu al unei diagrame istorice multiseculare.

Înfăptuirea Marii Unirii va dinamiza şi evoluția culturală. Iată cîteva repere. În 1919, Blaga îşi publică volumul de cugetări *Pietre pentru templul meu* şi *Poemele luminii*, începându-şi cariera strălucită. Lovinescu inițiază mişcarea modernistă de la *Sburătorul*, Nae Ionescu îşi începe cariera didactică şi publicistică; în 1921, Dimitrie Gusti înființează Institutul Social Român, nucleul viitoarei Şcoli sociologice de la Bucureşti; Iorga era în plină maturitate creatoare; Rebreanu pune bazele romanului românesc modern. Constituția din 1923 consacră principiile democratice de organizare a statului şi integrarea României Mari în fluxul civilizației europene moderne. O strălucită pleiadă de creatori, din cele mai variate domenii, îşi asumă noi responsabilități spirituale şi dau strălucire culturii române prin operele lor. Enescu, Brâncuşi, Coandă sau exponenții avangardismului sunt integrați în viața artistică şi ştiințifică europeană. Cultura română s-a instalat în vârsta ei efectiv modernă şi se afirma competitiv în toate registrele semnificative ale creației: artă, ştiință, filosofie, gândire economică şi socială etc.). Abia acum, va spune Mircea Eliade, creatorii români se eliberează de imperative politice şi conjuncturale, având şansa de a se concentra pe creația de ordin spiritual.

Odată înfăptuit acest ideal național, societatea românească a fost pusă în fața unor opțiuni strategice în ceea ce priveşte politicile economice şi sociale, reconstrucția relațiilor externe, pentru a garanta unitatea națională, precum şi raporturile sale culturale cu Occidentul. Fiecare grupare culturală şi ideologică din epocă a încercat *o reformulare a conştiinței de sine a culturii române şi a propus o soluție de dezvoltare pentru România.* Curentele de idei şi personalitățile ce dau substanța culturii române din această perioadă au abordat, din unghiuri diferite, *problematica-matrice a culturii române moderne: tranziția spre modernitate*, problema decalajelor față de Occident, *formula de evoluție socială care ar fi potrivită cu specificul nostru național.* Am parcurs până acum paşoptismul, junimismul, marxismul, poporanismul şi sămănătorismul. Confruntările dintre aceste curente au dat substanța dezbaterilor ideologice, culturale, politice şi filosofice. După înfăptuirea

Marii Unirii, problematica aceasta este reluată şi întrebarea la care sunt solicitaţi să răspundă gânditorii şi curentele de idei este: „*Pe ce cale evoluăm?*“

În acest orizont problematic se reiau dezbaterile în jurul raporturilor dintre fond şi formă, dintre agrarianism şi industrialism, dintre autohtonism şi europenism, dintre politica „porţilor deschise“ (promovată de PNŢ) şi politica „prin noi înşine“, promovată de liberali. În plan teoretic, aceste polarităţi sociologice şi ideologice îşi au corespondentul într-o serie de *teme şi polarităţi prezente în gândirea filosofică*, precum raportul dintre cultură şi civilizaţie, dintre raţionalism şi iraţionalism, dintre civilizaţia tradiţională şi civilizaţia modernă, dintre cultura naţională şi cea universală. Acestea sunt polarităţile mari, temele şi problemele care s-s-au impus cu acuitate în gândirea românească şi la dezbaterea cărora au participat aproape toţi gânditorii de marcă ai momentului. Dar, fapt caracteristic, în intervalul 1920-1940, disputele între aceste orientări polare capătă un caracter radical şi generalizat.

Există un autentic fond dramatic al acestei probleme, adevărat câmp magnetic în interiorul căruia se dispun concentric sau radial teoriile asupra specificului nostru naţional. Teorii de amplă rezonanţă, elaborate de personalităţi de primă valoare, din unghiuri metodologice, filosofice şi ideologice diferite, şi-au conjugat eforturile analitice pentru a lămuri ecuaţia culturii române moderne. Judecăţile asupra personalităţilor reprezentative se aşază în albia unor sensuri şi interpretări conferite fenomenelor definitorii care au marcat evoluţia României spre orizonturile modernităţii. Poziţiile teoretice au fost inevitabil supradeterminate de accente axiologice diferite, uneori polare. Bibliografia temei este, într-adevăr, covârşitoare, dar, cândva, ea va trebui reconstituită în datele ei majore, reţinând punctele de vedere formulate în gândirea filosofică, social-politică, istorică, sociologică, economică sau în câmpul creaţiei literar-artistice. Este o adevărată aventură intelectuală pe care trebuie să o parcurgem pentru a ne cunoaşte un moment esenţial din devenirea noastră istorică.

Căutările privind căile de evoluţie şi determinarea specificului naţional erau generate de noua situaţie a ţării de după război, de redefinirea structurilor politice, economice şi sociale, precum şi de mutaţiile survenite în plan geopolitic. România era prinsă între tendinţele expansioniste ale Uniunii Sovietice şi tendinţele revizioniste şi iredentiste, care se exprimau în Germania şi Ungaria.

Dificultăţile sintezei

În planul gândirii filosofice şi sociale întâlnim o diversitate de poziţii teoretico-filosofice, care dau bogăţie acestei epoci. Fără îndoială, nu vom reuşi să construim decât *o hartă foarte sumară a poziţiilor teoretice* exprimate în perioada interbelică. De aceea, ne vom referi la *confruntările de idei care au traversat epoca*, la tensiunile culturale şi ideologice, încercând *să combinăm* trăsăturile globale cu câteva ilustrări particulare, panorama formelor mari de relief cu două-trei sondaje în conţinutul unor opere semnificative. Acest lucru este foarte dificil. Dacă ne ocupăm de cadrele generale în care se derulează un conţinut problematic particular, tot ce putem obţine este o hartă aeriană a unui relief complex, o geometrizare a unor teme, idei şi tendinţe dominante dintr-o epocă. O imagine sintetică asupra unei epoci atât de bogate şi contradictorii nu putem avea decât după ce parcurgem analitic operele, personalităţile şi curentele sale reprezentative. Aici, pentru a exprima dificultatea în care ne aflăm, este oportun să invocăm o idee formulată de istoricul Fustel de Coulanges, care spunea că „*o oră de sinteză presupune câteva decenii de analiză*“.

Şi totuşi, acceptând acest risc, propun o sistematizare a problemelor, nu o investigaţie verticală a unora dintre ele. Aşadar, din acest zbor de recunoaştere putem obţine o imagine globală, cu aspiraţia de a trasa stereoscopic nervurile vieţii spirituale româneşti aflate în faţa unei provocări istorice de anvergură. Deci, traseul pe care îl putem urma, după sugestiile unei cunoscute metodologii, este acela de a trece de la consemnarea unor *evenimente*, cu funcţie de reper cronologic, la interpretarea *conjuncturii* în care aceste evenimente se integrează, pentru a identifica apoi, într-un efort de sinteză, *structurile de durată lungă* ale culturii române moderne.

De aceea, o privire din avion, care să vizualizeze doar cadrele şi trăsăturile generale ale epocii, fără a investiga conţinuturile problematice atât de variate, implică *o reducţie severă a spectacolului istoric, dar şi riscul unor generalizări abuzive*, care să anuleze personalitatea şi originalitatea gânditorilor. Adeseori, în istoriile noastre din perioada comunistă, sub constrângeri ideologice restrictive şi cu abordări interesate doar de etichete rezumative, gânditorii români erau înregimentaţi nediferenţiat în tiparul unor curente de gândire, fiind reduşi la ipostaza unui „de exemplu“ – cum spunea Noica – adică la ipostaza de „ilustrări“ ale acestor curente. În felul acesta, opoziţia materialism/idealism funcţiona ca o schemă absolută. Dacă un gânditor era înregimentat în lotul *idealismului,* iar apoi era dovedit, prin două-trei citate rupte din contextul organic al operei, că are şi unele accente *iraţionaliste*, urma evident că este *conservator* şi că exprimă o ideologie „burgheză“, deci retrogradă, şi era considerat *reacţionar.* În felul acesta, respectivul gânditor era „terminat“, era „împachetat“ într-un ambalaj ideologic pe care se punea o *etichetă negativă* şi cu asta se încheia operaţia de „valorificare critică“, deşi i se puteau recunoaşte câteva „contribuţii“ teoretice parţiale. Era perioada în care studenţii se expuneau unui risc, fiind pedepsiţi, dacă se afla că i-au citit pe Kant, Blaga sau Nichifor Cranic.

Ar trebui să înţelegem, cum spunea Noica despre cărţile lui Hegel, că nu putem trece nepedepsiţi prin viaţă şi prin istorie dacă nu (re)citim cărţile fundamentale ale culturii române. Astăzi avem obligaţia de a reconsidera şi epoca interbelică, *de a reface scara de valori pe criterii specifice* şi de a reconstitui imaginea completă a gândirii româneşti, fără partizanate politice sau exclusivisme păgubitoare. Din păcate, acestea nu au dispărut, chiar dacă poziţiile partizane se legitimează acum cu alte criterii şi perspective. Deci, trebuie să ne ferim atât de abordările globale, simplificatoare, cât şi de cele unilaterale, parţiale şi partizane.

Trăsături dominante

O sistematizare şi o geometrizare a temelor este foarte dificilă, datorită evoluţiei sinuoase a unor autori şi interferenţelor dintre curente şi orientări. Şi totuşi, acceptând acest risc, să încercăm o caracterizare a perioadei şi o minimă sistematizare a problemelor şi a curentelor.

1. În comparaţie cu perioadele anterioare, gândirea filosofică şi socială este acum extrem de *bogată şi variată*. Avem poziţii raţionaliste şi iraţionaliste, obiectiviste şi subiectiviste, spiritualiste sau realiste, apropiate de ştiinţă sau contestând valoarea cunoaşterii ştiinţifice, intuiţioniste, fenomenologice sau marxiste. S-au elaborat sisteme complexe de gândire filosofică şi sociologică. Fără a stabili ierarhii valorice, cele mai impunătoare par a fi sistemele elaborate de Blaga, Gusti şi C-tin Rădulescu-Motru. Operele monumentale de mai târziu ale lui Mircea Eliade, C. Noica sau Emil Cioran îşi au stratul de geneză tot în problematica discutată în perioada interbelică.

2. Nivelul calitativ-valoric foarte ridicat al culturii române în ansamblu. În perioada dintre cele două războaie mondiale, *cultura română îşi dă măsura capacităţii sale creatoare*, fiind o *epocă de performanţă* pentru gândirea românească, aşa cum a fost pentru creaţia noastră literară şi artistică. O pleiadă strălucită de gânditori şi creatori în diverse domenii *ridică standardul cugetării româneşti la niveluri comparabile cu alte culturi europene*.

3. Gânditorii români abordează acum cu precădere domenii de vârf ale reflecţiei filosofice: probleme ale culturii şi civilizaţiei, criza culturii şi criza valorilor, teme ale antropologiei şi ale condiţiei umane etc. *Avem acum o cultură desfăşurată pe toate registrele creaţiei teoretice*, şi – ceea ce este mai important, cu remarcabile contribuţii nu numai în domeniile clasice ale gândirii filosofice – metafizica, logica, teoria cunoaşterii – ci şi în noile domenii sau în domeniile de vârf ale gândirii filosofice. Să menţionez doar *filosofia culturii, teoria valorilor, sociologia, psihologia şi estetica, antropologia socială şi culturală* – domenii în care s-au afirmat, cu lucrări de referinţă, Tudor Vianu, Mihai Ralea, Petre Andrei, D.D.Roşca, Dimitrie Gusti, Mircea Vulcănescu, Mircea Florian, Eugeniu Speranţia. Cultura română în perioada interbelică are nu doar personalităţi excepţionale, ci şi *o medie valorică foarte ridicată*, dată de existenţa unor personalităţi şi realizări

cu statut mediu ca valoare, dar foarte importante pentru metabolismul şi activitatea culturală. Să menţionăm şi *nivelul învăţământului filosofic*, ilustrat de o serie de personalităţi de vocaţie, şi *activitatea publicistică* atât de vie şi frământată.

4. Există o interferenţă puternică între elaborările teoretice şi poziţiile politice, astfel că gândirea filosofică are o puternică implicaţie şi coloratură politică. Handicapul nostru este că trebuie să raportăm mereu istoria ideilor filosofice la evoluţia ideilor politice şi la istoria realităţilor politice. Interferenţa dintre filosofic şi politic este acum mai relevantă decât în alte epoci. Şi dacă aţi dispune de o imagine clară asupra confruntărilor politice şi ideologice din epocă, tot ar trebui să prelungim consideraţiile noastre în plan politic pentru că, un gânditor, discutând despre criza culturii, sugerează sau dă şi o formulă de evoluţie a culturii române, aşa cum o vede el. Aşa se face că procesul raţionalismului filosofic, întreprins de unii exponenţi ai spiritualismului şi ai iraţionalismului, se desfăşoară paralel cu „procesul democraţiei“ burgheze şi al instituţiilor sale politice – parlamentarism, politicianism etc.

Curente şi confruntări de idei

O altă caraccteristică este dată de tensiunile ideologice şi culturale, de faptul că spaţiul gândirii filosofice este străbătut de puternice confruntări de idei între tendinţe opuse, pe toate planurile, după cum vom vedea. O sistematizare a acestor curente şi personalităţi este greu de făcut. Dar, din necesităţi didactice, putem încerca o clarificare a tabloului. Pornind de aici, din perspectiva confruntărilor de idei care opun personalităţile, sunt posibile mai multe sistematizări didactice, pe diverse planuri.

1. O axă a delimitărilor ar fi aceea dintre *vechea generaţie şi noua generaţie* afirmată în epocă. Vechea generaţie de gânditori era constituită din „maiorescieni“, precum C.R.Motru, PP.Negulescu, Mircea Florian, Simion Mehedinţi. Iar noua generaţie, intrată în arenă în timpul sau după război, din tinerii de atunci Tudor Vianu, Mihai Ralea, Nae Ionescu, Mircea Eliade, Cioran, Noica, Vulcănescu, Nichifor Crainic. Maiorescienii sunt de obicei universitari şi raţionalişti, aplecaţi spre ştiinţă, spre construcţii sistematice, cu disciplina severă a gândirii, orientaţi spre progres şi democraţie. Tinerii intelectuali, cei mai mulţi, sunt eseişti, fragmentari, cultivă publicistica, gândirea liberă, fac procesul raţionalismului şi sunt înclinaţi, un segment masiv al lor, spre spiritualism şi intuiţionism, spre trăire şi viaţă, sondează pasiunile şi frământările psihologice, elanul vital, ispitiţi politic de mişcări radicale şi fac o critică accentuată a democraţiei burgheze, unii dintre ei sunt aplecaţi spre ortodoxism şi spre fondul autohtonist. Din vechea generaţie, dar dintr-o şcoală de gândire opusă lui Maiorescu, mai sunt activi Pârvan şi Iorga, cu mari sinteze acum şi cu influenţă puternică în mediile studenţeşti, ca şi alţii, precum Lovinescu, Ibrăileanu sau Stere.

2. Altă axă de departajare ar fi aceea dintre *raţionalism şi iraţionalism.* Să nu uităm că şi pe plan european perioada interbelică este una de criză a liberalismului clasic, de criză a raţionalismului clasic, de căutări şi reconstrucţii filosofice pe baze noi, aduse de psihanaliză, de filosofia limbajului, de lingvistică, de avântul antropologiei culturale, continuate şi după război. Gânditorii români au conştientizat această criză şi au participat la această reformă a raţionalismului occidental, cu contribuţii majore, mai puţin cunoscute din păcate, dar, în această atmosferă de căutări, există şi alunecări spre iraţionalism şi poziţii tradiţionalist-etniciste.

Critica raţionalismului clasic şi reconstrucţiile filosofice pe baze noi, din perspective hermeneutice, fenomenologice sau existenţialiste, revalorizarea intuiţiei, făcută de Bergson, a experienţei, precum face Mircea Florian, a fondului afectiv-axiologic, ca la D.D.Roşca, a componentelor psihologice, ca M. Ralea, sau a perspectivei culturologice, ca la Vianu, sau critica pozitivismului şi a scientismului, ca la mai toţi gânditorii români, sunt demersuri fireşti şi nu trebuie condamnate atâta vreme cât ele nu eşuează în iraţionalism, în refuzul ştiinţei, în misticism sau fundamentalisme religioase şi etnocentriste.

Orientarea dominantă este considerată cea raţionalistă, militantă pentru valorile democraţiei şi

ale umanismului. Aici intră lotul masiv al gânditorilor români: Motru, Negulescu, Ştefan Zeletin, Lovinescu, Dimitrie Gusti (şi cei mai mulţi dintre cei grupaţi în Şcoala sociologică de la Bucureşti), D.D.Roşca, Mircea Florian, Ion Petrovici, Mihai Ralea, Petre Andrei, Virgil Madgearu, Tudor Vianu, Camil Petrescu etc.

Orientarea raţionalistă este diversă şi se manifestă inclusiv în mediile universitare şi academice, în revistele ştiinţifice, se exprimă şi în mediile literare şi publicistice. Elocvente sunt revistele conduse de Motru (*Ideea europeană*, *Revista de psihologie* şi *Revista de filosofie*) sau cea de Lovinescu, *Sburătorul*; revista *Viaţa românească* – cu vechii ei mentori C-tin Stere şi Garabet Ibrăileanu, la care se adaugă, cu acelaşi crez democratic, raţionalist şi modern, tinerii intelectuali precum Mihai Ralea. Poporanismul, cu formula democraţiei rurale şi a dezvoltării agricole, este absorbit de doctrina ţărănistă, reelaborată în contextul epocii, pe alt palier teoretic, de Virgil Madgearu şi de doctrinarii statului ţărănesc.

Avem acum un raţionalism nou reformat, diferit de cel clasic, dogmatic şi formalist, detaşat de pozitivism, o încercare de a refundamenta raţionalismul filosofic, interesat de o reconstrucţie filosofică, proiect în care intră Mircea Florian, Mihai Ralea şi Tudor Vianu, cu contribuţii excepţionale în axiologie, teoria culturii şi antropologie, şi D.D. Roşca.

Aceasta ar fi o linie raţionalistă, care se află în confruntare cu diverse linii şi grupări spirituale care exprimă criza raţionalismului clasic şi contestă soluţiile teoretice şi derivaţiile sale politice (regim democratic, parlamentarism, pluralism politic etc.). Alături de Blaga, Motru şi Negulescu, avem în această perioadă o constelaţie de gânditori, unii afiliaţi unor curente, alţii afirmaţi ca personalităţi independente, alţi care s-au detaşat de curentele iniţiale, unii care şi-au întrerupt destinul creator în anii războiului, alţii care şi-au continuat activitatea sau şi-au completat opera în perioada comunismului.

3. O altă confruntare de răsunet s-a desfăşurat între orientările *tradiţionaliste şi cele moderniste,* ambele de mare diversitate. În prima categorie intră mişcarea ortodoxistă şi autohtonistă de la revista "Gândirea", condusă de Nichifor Crainic, anumite cercuri culturale şi reviste, precum erau cele din jurul lui Nicolae Iorga), iar în a doua categorie orientarea literară susţinută de E. Lovinescu la revista "Sburătorul", precum şi diversele mişcări şi reviste avangardiste. În plan politic şi ideologic se confruntau orientările agrariene şi cele care militează pentru o formulă de evoluţie modernă de tip industrial şi occidental.

Aceste departajări nu se suprapun. Un gânditor raţionalist, în esenţă, precum C.R.Motru, este exponent al unor poziţii politice conservatoare, iar un "trăirist" zbuciumat şi un eseist strălucit din tânăra generaţie, precum Cioran, este violent antitradiţionalist.

2. Politici şi structuri culturale

Reconstrucţia sistemului de învăţământ

Întregirea statală a României reclama politici şi strategii menite să cimenteze unitatea de fond a societăţii româneşti, sub raport economic şi cultural. Pentru a forma o entitate funcţională, capabilă să intre într-o nouă etapă a modernizării, statul român trebuia să integreze realmente Transilvania, Bucovina şi Basarabia într-un organism cu structuri centralizate şi consolidate. Aceste provincii, intrate acum în componenţa statului român, veneau cu structuri administrative şi culturale eterogene, iar sub raport demografic ele cuprindeau, pe lângă populaţia românească, şi numeroase minorităţi etnice. Imperativul integrării naţionale s-a realizat printr-un amplu program de unificare legislativă, instituţională, economică şi culturală, pe suportul noii Constituţii din 1923.

Un element major al acestui program a fost *unificarea sistemului de învăţământ*, atât sub raport instituţional, cât şi în privinţa conţinutului educaţional. Treptat, legislaţia în domeniul

educaţiei a dus la formarea unui sistem unificat de învăţământ şi la ridicarea nivelului general de cultură. Sistemul educaţional a fost redimensionat şi sprijinit masiv prin fonduri de la bugetul statului, iar învăţământul primar a fost prelungit de la patru la şapte clase, astfel că, la sfârşitul perioadei interbelice, numărul ştiutorilor de carte reprezenta circa 80 la sută (nivel foarte ridicat comparativ cu multe state europene).

Sub conducerea ministrului Constantin Angelescu (1922-1926), autorul unui program numit „ofensiva culturală“, sistemul de învăţământ a fost reformat şi modernizat sub toate aspectele. Aceeaşi tendinţă de reformă a fost continuată şi de alţi miniştri ai învăţământului, precum Dimitrie Gusti (1932-1934). Factorii politici au înţeles importanţa strategică a acestui program şi au sprijinit, prin investiţii consistente, dezvoltarea bazei materiale a învăţământului şi a reţelei sale instituţionale. Astfel, din 1918 până în 1938, numărul şcolilor şi al elevilor a crescut de circa patru ori, iar al corpului didactic de peste cinci ori. Învăţământul liceal din România, care îmbina nivelul teoretic cu cel practic (licee agricole, industriale, sanitare, şcoli de arte şi meserii etc.), era recunoscut ca unul dintre cele mai bine organizate pe plan european.

Învăţământul superior s-a dezvoltat într-un mod exploziv; structurile sale anterioare s-s-au consolidat, paralel cu diversificarea gamei de specializări, pentru a acoperi necesităţile complexe al unei societăţi moderne. Pe lângă universităţile cunoscute, de la Bucureşti, Iaşi, Cluj, Cernăuţi şi Chişinău, au apărut institute politehnice, academii de profil comercial, industrial şi agronomic, de muzică şi artă dramatică, de arhitectură şi de arte plastice, precum şi Şcoala Superioară de Război din Bucureşti. Numărul de studenţi a crescut de peste patru ori. Aceste instituţii, care s-au afirmat prin standardul ridicat al procesului didactic şi valoarea corpului profesoral, au devenit centre culturale puternice, în care s-au format elitele economice, politice, intelectuale şi artistice ale perioadei, stimulând dezbaterile intelectuale şi activitatea de cercetare ştiinţifică. Personalităţile care domină acum spaţiul cultural au dat strălucire şi învăţământului românesc, care a beneficiat de mari dascăli, precum Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Nae Ionescu, Dimitrie Gusti, Petre Andrei, Virgil Madgearu, Simion Mehedinţi, C-tin Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, PP.Negulescu, D.D.Roşca, Tudor Vianu, Mircea Florian, Anton Dumitriu, Nichifor Crainic, G. Călinescu, Dumitru Stăniloae, ş.a. În istoriografie şi în gândirea istorică se confruntă perspective ilustrate de Pârvan, Iorga, C-tin C. Giurăscu, Ion Nistor sau Ioan Lupaş, după cum în ştiinţele geografice şi etnologice avem poziţii datorate lui Simion Mehedinţi şi Gh. Vâlsan, toate cu extensii în planul sociologiei istorice şi al antropologiei culturale.

Publicaţii şi orientări culturale

O imagine asupra vieţii culturale din perioada interbelică nu poate face abstracţie de dezvoltarea pe care au cunoscut-o publicaţiile, editurile, fundaţiile şi asociaţiile culturale.

- Editurile cele mai importante au fost Editura Fundaţiilor Regale, Cartea Românească, Casa Şcoalelor, Scrisul Românesc.
- Presa cotidiană şi cea culturală – cele mai importante publicaţii au fost Universul, Curentul, Adevărul, Cuvântul, Neamul românesc, Gândirea, Viaţa românească, Ideea europeană, Sburătorul, Revista de filosofie ş.a.; dintre agenţiile de presă menţionăm agenţia RADOR; în această perioadă apăreau în România peste 4 000 de periodice (unele efemere), existând publicaţii în toate capitalele de judeţ şi în oraşele importante.
- Institutele de cercetare ştiinţifică – Institutul de studii sud-est europene, Institutul Social Român; o activitatea fructuoasă a avut şi Academia Română, care a organizat conferinţe şi manifestări ştiinţifice, fiind cel mai înalt for cultural al ţării, o instanţă de consacrare a valorilor.
- Asociaţiile şi fundaţiile culturale – Societatea scriitorilor români, Asociaţia „Criterion“, precum şi instituţiile educaţionale din mediul rural (căminele culturale).

Viaţa culturală, extrem de bogată şi dinamică, se desfăşura în cadrul unor instituţii, publicaţii sau în jurul unor personalităţi deosebite. Astfel, putem identifica patru-cinci astfel de grupări active în plan cultural;

- Gruparea din jurul revistei "Viaţa românească" – condusă de Garabet Ibrăileanu până în 1933, apoi de Mihai Ralea, alături de care s-au afirmat şi alţi gânditori de orientare raţionalistă şi democratică: Tudor Vianu, G. Călinescu, D.I Suchianu.
- Gruparea din jurul lui Eugen Lovinescu, a cenaclului şi a revistei "Sburătorul", care a susţinut orientarea modernistă în literatură şi în planul criticii literare, disociind esteticul de etnic şi etic, de angajările politice, orientare în care se integrează Şerban Cioculescu, Vladimir Streinu, Pompiliu Constantinescu, Camil Petrescu, H. Papadat-Bengescu etc.
- Gruparea din jurul lui Nae Ionescu şi a ziarului "Cuvântul", alcătuită din Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, C-tin Noica, Emil Cioran, toţi angajaţi în edificarea unei „noi spiritualităţi".
- Asociaţia „Criterion", formată de „elevii" lui Nae Ionescu, în anii 1932-1933, având în frunte pe Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Petru Comarnescu, asociaţie de mare succes în epocă, prin conferinţele publice pe care le iniţiază.
- Gruparea de la revista „Gândirea", sub direcţia lui Nichifor Crainic, grupare ortodoxistă şi tradiţionalistă (Vasile Băncilă, Dimitrie Stăniloae, Nicolae Roşu etc.), iar după 1938, cu accente naţionaliste şi etnocratice.
- Nicolae Iorga, prin publicaţia sa „Neamul românesc" (ce apare fără întrerupere din 1906 până în 1940), deşi nu a reuşit să mai coaguleze un curent amplu, promovează tot o orientare tradiţionalistă, dar fără accente ortodoxiste; el se opune constant ideologiilor de extremă dreaptă, nazismului, şi celor de extremă stângă, comunismului.
- Gruparea din jurul lui Dimitrie Gusti şi a şcolii sale monografice, unificată de o nouă paradigmă a cercetării sociologice, elaborată în fundamentele ei teoretice de Gusti, Mircea Vulcănescu, H.H. Stahl, Traian Herseni, cuprinzând şi alte nume (Anton Golopenţia, C-tin Brăiloiu). Este o grupare orientată de o nouă metodologie a cercetării sociale, promotoare a unui reformism social, afirmată initial în jurul Institutului Social Român şi al Revistei pentru teorie şi reformă socială.
- Revista Fundaţiilor Regale (care apare între 1934-1947) a exercitat o influenţă majoră asupra literaturii şi culturii române, reuşind să se situeze deasupra curentelor partizane şi să beneficieze de colaborarea celor mai de seamă scriitori, critici, istorici literari şi savanţi ai vremii. Ea promovează literatura de calitate şi spiritul critic, fără angajări ideologice, în prima fază; revista este condusă de un comitet de direcţie, având ca membri, printre alţii, pe Paul Zarifopol, Camil Petrescu, Dimitrie Gusti, C. Rădulescu-Motru, iar în perioada războiului pe D. Caracostea, care îi conferă o orientare de dreapta. Din 1944, revista este condusă de Camil Petrescu, care îi conferă iarăşi un caracter deschis.
- Radiodifuziunea. Un mare impact cultural şi social a avut în perioada interbelică radioul. Radiodifuziunea Română, care şi-a început activitatea în 1928, a jucat un rol important în viaţa culturală; pe lângă rolul său de mediu de informare modern şi rapid, radioul a fost şi un instrument prin care ideile şi opiniile marilor cărturari ai momentului au pătruns în cercuri tot mai largi ale populaţiei, contribuind la întărirea unităţii spirituale a naţiunii. Astfel, mulţi intelectuali ai vremii (Nicolae Iorga, Mircea Eliade, G.M.Cantacuzino, Vasile Voiculescu ş.a.) au fost invitaţi să ţină „conferinţe radiofonice", având astfel prilejul de a se adresa direct unui public foarte larg şi eterogen, pentru a-şi exprima opiniile asupra situaţiei sociale, precum şi asupra unor probleme culturale. De asemenea, un ecou deosebit au avut şi emisiunile de „teatrul radiofonic", care au beneficiat de vocile celor mai prestigioşi actori ai vremii. Totodată, programele muzicale au avut o audienţă deosebită.

3. Evoluţii şi caracteristici ale fenomenului artistic

Confruntări în câmpul literaturii şi al criticii

Cultura română atinge acum un moment de apogeu al dezvoltării sale istorice, iar expresia cea mai concludentă a acestui stadiu este literatura, domeniu în care se avem opere de performanţă, orientări variate, de la tradiţionalism la mişcări consistente de avangardă, o dezbatere vie cu privire la noile idei, stiluri şi practici artistice. În general, literatura şi critica literară au în această perioadă un sandard calitativ deosebit, fiind sincronizate cu mişcările literare din ţările occidentale. Câmpul literaturii, mai mult decât ale zone ale creaţiei artistice, este dominat de *confruntarea dintre tradiţionalism şi modernism,* care angajează perspective mai largi, vizând orientarea de ansamblu a societăţii şi a culturii româneşti. Dezbaterile priveau trecerea de la literatura de tip clasic la formule stilistice noi, ce codificau experienţe umane şi sociale diferite de cele ale universului tradiţional. Era vorba de proza citadină şi de analiză psihologică, de o poezie ce asimilase diverse experienţe de limbaj ale avangardei, de un nou tip de critică literară, una de analiză stilistică şi de interpretare, acordând prioritate criteriului estetic şi originalităţii limbajului.

Confruntarea era puternică în plan literar, întrucât noile mişcări moderniste şi de avangardă coexistau cu formule estetice tradiţionale, ambele orientări având exponenţi străluciţi. Diapazonul acestor stiluri merge de la *proza* de tip clasic a lui Rebreanu, Sadoveanu sau Cezar Petrescu la noile formule susţinute de criticul E. Lovinescu, la "Sburătorul", şi confirmate artistic de scrierile lui Camil Petrescu, Hortensia Papadat-Bengescu sau Anton Holban, până la proza analitică şi de sondare a abisalului, la cea fantastică şi la literatura „autenticităţii" şi a experienţei (M.Blecher, Gib Mihăescu, Mircea Eliade) sau la proza de la rafinament a lui Mateiu Caragiale; de la *poezia* lui Goga, Al. Philipide, Aron Cotruş sau Crainic, la cea nouă scrisă de Blaga, Bacovia şi Arghezi, cu inovaţii de atitudine şi de stil, până la cea de factură ermetică a lui Ion Barbu.

Avangarda românească este o mişcare complexă, cu realizări remarcabile în literatură şi în câmpul artelor plastice, racordată la spritul înnoitor al avangadei europene. Încă în timpul războiului, prin 1917-1918, Tristan Tzara (1896-1963), fondatorul dadaismului, a participat la mişcările avangardiste din Occident. Un loc aparte ocupă originalul prozator Urmuz, descoperit şi publicat de Arghezi în "Bilete de papagal". Spaţiul literar românesc interbelic este şi locul unei importante manifestări a curentelor de avangardă. Revista *Contimporanul* (1922-1932), condusă de Ion Vinea (1895-1964), a dezvoltat modernismul până la avangardă. Alături de el, alţi scriitori legaţi de aceste curente şi de revistele de avangardă sunt Gherasim Luca (1913-1994) şi Ilarie Voronca (1903-1946), autori care s-au afirmat mai târziu în străinătate. Alţi scriitori care s-au afirmat în mediile avangardiste sunt Brunea-Fox şi Geo Bogza (1908-1993), care au revitalizat genul reportajului, poetul Gellu Naum, unul dintre cei mai valoroşi exponenţi ai suprarealismului, cu o operă impresionantă.

Aceeaşi diversitate de orientări se manifestă şi în domeniul *esteticii, al teoriei literare şi al criticii literare,* unde întâlnim un evantai de abordări şi de formule metodologice, de la cele ilustrate de Mihai Dragomirescu sau Iorga, până la abordările noi, datorate lui Lovinescu, Călinescu, Şerban Cioculescu, Vladimir Streinu, Dimitrie Caracostea, Pompiliu Constantinescu, sau la elaborări de teorie estetică datorate lui Vianu, Ralea, Liviu Rusu ş.a.

Arhitectura românească în secolul XX

Arhitectura românească traversează la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor o perioadă de căutări şi redefiniri stilistice, aflându-se între formulele eclectice, de influenţă apuseană, şi tendinţa de a elabora un stil naţional, pe suportul tradiţiilor populare şi premoderne. Aceste viziuni şi direcţii contradictorii se vor confrunta şi în perioada interbelică. Totodată, acum

apar şi în spaţiul românesc *orientări avangardiste şi funcţionaliste*, promovate pe plan european, dar şi tendinţe neoclasice.

Tensiunea dintre tradiţie şi inovaţie se manifestă în arhitectură în forme specifice. Maniera eclectică era dominantă la sfârşitul secolului al XIX-lea, în forme venite mai ales din spaţiul francez. Ea se exprimă în edificii precum Palatul Adunării Deputaţilor (azi Palatul Patriarhiei), proiectat şi executat de Dumitrie Maimarolu, precum şi în construcţiile girate de Ion D. Berindei (Palatul Cantacuzino din Bucureşti, Palatul Culturii din Iaşi).

Direcţia naţională se va exprima prin creaţiile lui *Ion Mincu* (1852-1912) – creatorul unui stil arhitectonic numit *neoromânesc*. Mincu preia în formule moderne elemente arhitecturale din construcţia bisericilor şi a conacelor din Evul Mediu. Cele mai semnificative construcţii în stil neoromânesc, care aparţin lui Ion Mincu, sunt „Casa Lahovary“ (1886), „Casa Vernescu“ (1889), „Bufetul de la Şosea“ (azi restaurantul „Doina“, construit în 1892)), „Şcoala centrală de fete“ din Bucureşti (1894), Palatul Administrativ din Galaţi (1904), Banca Comercială din Craiova (1916).

Pe traseul deschis de Ion Mincu s-au înscris o serie de arhitecţi de valoare, interesaţi de consolidarea stilului neoromânesc, precum *Grigore Cerchez* (autorul clădirii Şcolii Superioare de Arhitectură din Bucureşti, azi Institutul de Arhitectură „Ion Mincu“) şi *Nicolae Ghika-Budeşti* (clădirea Muzeului de Artă Naţională, azi Muzeul Ţăranului Român, situat lângă Piaţa Victoriei).

Petre Antonescu (1873-1965) este unul dintre cei mai productivi arhitecţi români ai secolului XX, care a reuşit să îmbine elemente decorative şi soluţii ale arhitecturii tradiţionale cu exigenţe funcţionaliste moderne. Opera sa este impresionantă. El a construit (în 1910) Palatul Ministerului Lucrărilor Publice (azi Primăria municipiului Bucureşti), Palatul Facultăţii de Drept, Banca de Investiţii (fostă Marmorosch Blanck), Primăria din Craiova, Academia di Romania de la Roma, Arcul de Triumf din Bucureşti (1922, 1935-1936).

Duiliu Marcu ilustrează la noi în perioada interbelică tendinţa funcţionalistă, moderată însă, orientată spre rigoare geometrică şi spre o asceză a formelor, forme degajate de ornamente şi adaptate funcţiei. Aceste caracteristici sunt evidente în edificiile pe care le-a proiectat şi construit: Palatul din Piaţa Victoriei (sediul Guvernului), Academia Militară, Biblioteca Academiei Române, Teatrul şi Opera din Timişoara, Palatul C.F.R.. A restaurat hotelul Athene Palace.

Orientarea modernă în arhitectură a fost ilustrată şi de genul de construcţie numit „Block-hause“ (de unde derivă şi denumirea de bloc), orientare susţinută şi de *Horia Creangă* (autor al Blocului Aro, cinematograful Patria), un adevărat fondator al noului spirit în arhitectură. Alte nume importante ale arhitecturii româneşti din perioada interbelică: Constantin Joja, Haralambie Georgescu, Octav Doicescu, G. Simota, G.M.Cantacuzino. O direcţie nouă, integralistă, este reprezentată de *Marcel Iancu*, promotor al mişcărilor avangardiste europene în artele plastice.

George Matei Cantacuzino (1899-1960) ocupă un loc aparte, fiind un artist complex, architect, pictor, critic şi istoric al artelor vizuale, dar şi unul dintre cei mai profunzi şi originali analişti şi comentatori ai arhitecturii româneşti. În anii '20 a restaurat Palatul Brâncovenesc de la Mogoşoaia. Între anii 1934-1935 a lucrat cu o echipă de arhitecţi şi ingineri la un plan de sistematizare a capitalei. În perioada interbelică a proiectat şi construit câteva edificii în Bucureşti, care-l impun ca pe unul dintre cei mai valoroşi arhitecţi: Banca de investiţii (de pe str. Lipscani), ansamblul de la Eforie, Hotelul Rex din Mamaia, (împreună cu Vasile Arion), blocurile Kreţulescu din piaţa Amzei, şi cel din Dionisie Lupu, biserica Flămânda din Câmpulung-Muscel, casa de cură de la Olăneşti etc. În anii '50 efectuează lucrări de restaurare la unele ctitorii din nordul Moldovei, precum şi la pavilioanele de la Palatul Mitropoliei din Iaşi.

Profesor de istoria şi teoria arhitecturii (între 1942-1948), numit de studenţii săi „un magician al cuvântului şi al desenului“, susţine mulţi ani cronica plastică în revista *Viaţa românească*. G.M.Cantacuzino este autor al unor studii fundamentale de istoria artei româneşti şi de teoria arhitecturii: *Întroducere în studiul arhitecturii* (1926), *Palladio* (1928), *Arcade, firide şi lespezi* (1932), *Izvoare şi popasuri* (1934), *Pătrar de veghe* (1938).

Sculptura. Constantin Brâncuşi (1876-1957)

Fără antecedente notabile, decât în formele sculpturii populare în lemn, sculptura de expresie modernă cunoaşte un moment de afirmare universală în prima jumătate a secolului XX prin opera lui Constantin Brâncuşi. Alături de geniul lui Brâncuşi, nume de prim rang ale sculpturii româneşti sunt *Dimitrie Paciurea* (1873-1932), autor al unor lucrări de mare forță expresivă, precum *Gigantul* (1905-1907), *Sfinxul* (1913), *Zeul războiului* (1916), seria de *Himere,* cu sugestii mitice şi suprarealiste, *Cornel Medrea* (1888-1964), autor a numeroase busturi, amplasate în toată țara, *Ion Jalea* (numeroase monumente, reliefuri, busturi, statui – *Decebal* de la Deva; lucrarea sa reprezentativă fiind *Arcaş odihnindu-se*,), *Ion Irimescu*, *Oscar Han*, *Ion Vlasiu* (autor al monumentului de pe Câmpia Libertății de la Blaj, al ansamblului *Horea, Cloşca şi Crişan* din Cluj-Napoca), *Romulus Ladea* (monumentul *Şcoala Ardeleană*, din Cluj.Napoca), Constantin Baraschi, Irina Codreanu, Milița Pătraşcu, *Gheorghe Anghel* (autor al statuii *Eminescu* din fața Ateneului Român), iar în a doua perioadă a secolului XX, *Vida Gheza* (autor al Monumentului de la Moisei), *Constantin Lucaci* (monumente *Dialogul undelor*, din curtea Televiziunii române, *Fântâna cinetică,* la Constanța), Constantin Popovici (monumentul *Bacovia*, din Bacău, lucrarea *Electrificarea*, amplasată pe barajul Vidraru, pe Argeş), Gheorghe Apostu, Ovidiu Maitec, Horia Flămându, Marin Ştefănescu (autor al statuii ecvestre Ştefan cel Mare de la Podul Înalt, lângă Vaslui), Mircea Spătaru ş.a. Sculptura românească se integrează în perioada interbelică în mişcarea artistică europeană, asimilând noile formule ale artei abstracte şi anticlasice, fiind interesată şi de adecvarea ei la noile preocupări urbanistice. Astfel, sculptorii şi arhitecții români proiectează mari ansambluri publice, închinate unor personalități sau evenimente istorice, realizează monumente amplasate în piețe şi parcuri.

Constantin Brâncuşi a revoluționat efectiv sculptura modernă prin abstractizare formală şi prin apelul la formele arhaice şi tradiționale de reprezentare. După studiile făcute la Şcoala de arte frumoase din Bucureşti (timp în care se afirmă prin câteva lucrări în maniera epocii), Constantin Brâncuşi s-a stabilit la Paris în 1904, unde a cunoscut experiențele şi căutările plastice înnoitoare, lucrând o vreme şi în atelierul sculptorului Auguste Rodin. La Salonul de Toamnă de la Paris, în 1906, expune *Orgoliu* (1905) şi *Cap de băiat* (1906), care au atras atenția marelui sculptor francez Auguste Rodin, care i-a propus să lucreze în atelierul sau. Detaşându-se de formula clasică şi impresionistă a sculpturii, el se integrează spiritului novator al avangardei, dar într-un mod cu totul original, prin faptul că, pe lângă influențele artei abstracte şi a cubismului, Brâncuşi preia şi prelucrează creator forme ale artei arhaice şi populare, orientându-se decis spre o simplificare şi geometrizare a formelor. În 1907 realizează lucrarea *Sărutul* (aflată acum în Muzeul de artă din Craiova), care marchează o piatră de hotar în creația sa.

Astfel, Brâncuşi deschide un nou drum în sculptură, declanşează o adevărată revoluție estetică, prin formele sale abstracte, ce nu mai urmăresc expresivitatea anatomică sau naturală a modelului, ci mizează pe forța de sugestie a unor elemente plastice reduse la esența lor geometrică sau arhetipală. Până în 1913, Brâncuşi realizează cîteva lucrări sau prime versiuni ale lor, care deschid un drum nou în sculptură: *Cuminţenia pământului, Rugăciune, Sărutul (1907), Somnul (1908), Muza adormită (1909-1910), Pasărea măiastră (1910), Prometeu (1911), Domnişoara Pogany (1912*). Aceste lucrări îl fac din ce în ce mai cunoscut şi în 1913 participă la o expoziție de artă modernă la New-York. Sesizând orientarea sa spre forme abstracte, cu sugestii din arta arhaică, un prieten al său, pictorul Henri Rousseau, îi spune, după lucrările realizate până în 1913: „*Tu ai transformat anticul în modern*".

În perioada următoare a creației sale, după 1916, Brâncuşi adânceşte procesul de epurare a formelor de aspecte figurative şi se concentrează spre surprinderea esențelor, printr-o asceză a formelor şi o tot mai accentuată dematerializare a limbajului sculptural: *Primul strigăt* (1917), *Leda* (1920), *Începutul lumii* (1924), precum şi lucrările care ilustrează motivul zborului şi al înălțării, motive care-l vor obseda permanent (seria *„Păsări în văzduh"* şi motivul *„Coloanelor fără sfârşit"*). Arta sa dobândeşte un ecou extraordinar în SUA şi în mediile occidentale, fiind

considerat un creator emblematic pentru noul spirit al artei moderne. La comanda unui maharajah din India, Yeswart Rao Holkar Bahadur, Brâncuşi proiectează şi face numeroase schiţe pentru un *Templu al meditaţiei* (1933), pe care nu ajunge să-l mai realizeze.

În perioada 1937-1938, Brâncuşi realizează complexul de la Târgu Jiu, capodopera sa, ansamblu cunoscut, alcătuit din tripticul *Masa tăcerii, Poarta sărutului şi Coloana fără sfârşit,* conceput ca un monument închinat eroilor patriei căzuţi în timpul primului război mondial. Reluarea dimensiunilor artei populare are loc acum într-un demers condus de un principiu apolinic, solar, al ordinii şi raţiunii simbolice, întregul complex fiind încadrat într-un spaţiu cu semnificaţii arhetipale, cu rol evocator. Iluminat de spiritul artei populare, de morala şi filosofia ei de viaţă, Brâncuşi este fascinat de zorii umanităţii, de momentele cruciale ale vieţii umane, naşterea, iubirea, creaţia, integrarea în cosmos. Fundamentul autohton al artei lui Brâncuşi l-a făcut pe criticul Giulio Carlo Argan să-l numească pe marele sculptor „*genius loci al României*“.[244] Printre cei dintâi intelectuali români care au surprins noutatea şi originalitatea lui Brâncuşi se numără Lucian Blaga. El îl integrează pe Brâncuşi în tendinţa nouă a spiritului modern, care, depăşind naturalismul, psihologismul, pozitivismul, individualismul şi impresionismul relativist, „*încearcă să taie o cale spre absolut*“, ceea ce se traduce şi prin căutarea „esenţelor“, prin „stilizare lăuntrică“, prin năzuinţa de „*a crea anonim, a fi impersonal, colectiv*“.[245]

> *„Sculptorul Brâncuşi a încercat să reducă la forme şi linii ultime o pasăre şi a creat o stranie divinitate a extazului. Acelaşi sculptor a cioplit şi a cizelat un ou, preocupat exclusiv de problema figurilor fundamentale, şi totuşi, depăşindu-se, el a întruchipat oul cosmic, ce aminteşte nu ştie ce teo- şi cosmo-gonie orfică“.*[246]

Brâncuşi era pentru Blaga un artist reprezentativ pentru „noul stil“, animat de un elan abstract, antinaturalist şi constructivist, un artist profund naţional, totodată, care „reînnoieşte legătura cu fondul nostru sufletesc primitiv“. După Blaga, arta brâncuşiană îşi are rădăcini în spaţiul românesc şi în orientarea sa spre formele „elementare“, „stihiale“, contaminate parcă de natura geometrică a „schemelor cristalice“.

> *„Asociaţia între Pasărea sfântă, de atâtea ori realizată în metal orbitor şi o veche catedrală se impune cu insistenţă, fără voie. Acelaşi extaz abstract se întruchipează în liniile prelungi ale imaculatei păsări, ca şi în spirituala înălţare a unei biserici. Ghicim o bărbătească tăgăduire a realităţii în acest extaz, care transfigurează gândurile şi vedeniile lui Brâncuşi şi ale altor sculptori contemporani“.*[247]

Opera lui Brâncuşi a beneficiat de numeroase exegeze, din cele mai diferite unghiuri de vedere, mai ales cu privire la semnificaţiile filosofice şi mitice ale ansamblului de la Târgu Jiu. Dincolo de polivalenţa acestor semnificaţii, ele nu se relevă decât corelând simbolistica întregului ansamblu cu fondul ancestral al culturii populare româneşti, în special cu riturile de trecere (*Poarta* ca loc al „marii treceri“), precum şi cu cele două teme mari, tema nunţii şi cea a morţii, teme îngemănate în *Mioriţa* şi în tradiţiile folclorice. Monument cu semnificaţii comemorative, complexul de la Târgu Jiu aminteşte prin semnificaţiile sale încifrate de transfigurarea mioritică a morţii în nuntă cosmică. La acelaşi câmp simbolic (al „marii treceri“) participă şi alte motive ale artei lui Brâncuşi: *Pasărea măiastră*, pasărea miraculoasă, „pasărea fără somn“ din basmele româneşti, ce dezleagă misterul drumului, plin de încercări iniţiatice, pe care eroul trebuie să-l parcurgă spre maturitate şi dragoste, sau „pasărea-suflet“, simbolizând un vehicul al sufletului uman spre lumea de dincolo; *Cocoşul*, simbol al speranţei în reînnoirea eternă a vieţii; *Sărutul*, în varianta sa de monument funerar, din cimitirul Montparnasse, evocând ideea de nuntă postumă, de continuitate a vieţii dincolo de moarte.

După opinia unor exegeti,[248] amplasarea componentelor şi integrarea lor în spaţiul local

[244] Constantin Prut, *Dicţionar de artă modernă*, Bucureşti, Editura Albatros, 1982, p. 67.
[245] Lucian Blaga, *Probleme estetice*, studiu din 1924, în *Opere*, vol. 7, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, pp. 128-131.
[246] Lucian Blaga, *Elanul insulei*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 59.
[247] Lucian Blaga, *Feţele unui veac* (1926), în vol. cit., p. 198.
[248] Ion Pogorilovschi, *Ansamblul sculptural de la Târgu-Jiu*, Iaşi, Editura Junimea, 1976, p.

exprima intenţia lui Brâncuşi de a conferi ansamblului (pe care l-a numit *Calea sufletelor eroilor*) o semnificaţie cosmică, de a reuni cele patru elemente fundamentale ale lumii: apa, Jiul ce curge în preajma parcului, pământul, reprezentat de *Masa tăcerii* şi de aleea din grădina publică, Calea Eroilor, focul iubirii, simbolizat de *Poarta Sărutului,* ca triumf al vieţii asupra morţii, aerul, *Coloana fără sfârşit,* care exprimă înălţarea în văzduh, drumul către cer (evocând bradul de la capătâiul mortului nelumit, din tradiţia populară). Mircea Eliade considera că sensul adânc al *Coloanei fără sfârşit,* care aminteşte simbolul arhaic „axis mundi“, este acela de a asigura comunicarea cu cerul, înlesnind astfel înălţarea la cer a sufletelor eroilor gorjeni care s-au jertfit pentru apărarea patriei. Replicând unui critic american, care nu sesiza motive româneşti în opera lui Brâncuşi, Mircea Eliade susţine că, deşi a suferit în chip firesc influenţele mediului parizian, arta lui Brâncuşi este solidară cu „*universul formelor plastice şi cu mitologia populară românească, şi poartă uneori chiar nume româneşti (Măiastra, de exemplu). Cu alte cuvinte, «influenţele» au suscitat un fel de anamneză, care a condus în mod fatal la o autodescoperire.[...]. Poate că numai după ce a înţeles importanţa anumitor creaţii moderne, Brâncuşi a redescoperit şi bogăţia artistică a propriei sale tradiţii ţărăneşti şi a presimţit, în cele din urmă, posibilităţile creatoare ale acestei tradiţii*“.[249]

Pictura

După momentul atât de strălucit reprezentat de Nicolae Grigorescu, Ion Andreescu şi Ştefan Luchian, întemeietori ai peisagisticii româneşti şi ai unei picturi cu profunde semnificaţii naţionale şi umane, la începutul secolului XX şi în perioada interbelică se afirmă o pleiadă de pictori valoroşi, care se situează la nivelul căutărilor estetice din spaţiul european: Theodor Pallady, Gheorghe Petraşcu, Nicolae Tonitza, Ştefan Dimitrescu, Jean Steriadi, Francisc Şirato, Iosif Iser, Margareta Sterian, Nicolae Dărăscu, Ana şi Aurel Jiquidi, Nora Steriadi, Dumitru Ghiaţă, Alexandru Ciucurencu, Lucian Grigorescu, Henri Catargi, Aurel Ciupe, Catul Bogdan, Marcel Iancu, M.H. Maxy, Victor Brauner, Mattis-Teutsch, Camil Ressu, Ion Ţuculescu, Corneliu Baba.

Numeroşi pictori români au participat la *constituirea mişcărilor de avangardă* din artele plastice, avansând idei, formule şi noi modalităţi de expresie. Un rol deosebit a avut gruparea din jurul revistei *Contemporanul (apărută în 1924, sub direcţia poetului Ion Vinea*), grupare ce a lărgit câmpul experienţei artistice, a racordat pictura românească la noile mişcări stilistice şi a promovat ideea de integrare a artelor într-un limbaj complex. Artiştii legaţi de această grupare sunt Marcel Iancu, M.H.Maxy, Victor Brauner, Miliţa Petraşcu, Mattis-Teutsch, Corneliu Mihăilescu, Henri Catargi, Margareta Sterian, care au organizat între 1924-1936 mai multe expoziţii colective, în Bucureşti, la care au participat cu lucrări şi personalităţi ale avangardei europene, printre care Paul Klee, Hans Arp, Giorgio de Chirico. Elaborându-şi operele în cadrul mişcărilor postimpresioniste, pictorii români au asimilat noile experienţe formale şi au distilat noile curente plastice (cubism, expresionism, suprarealism etc.), dar şi-au croit un drum propriu şi au creat într-o manieră originală. Cei mai mulţi dintre ei au reuşit o sinteză între reprezentarea de tip postimpresionist şi noile forme ale limbajului plastic.

Astfel, *Gh. Petraşcu* se distinge printr-o compoziţie riguroasă şi o imagine încărcată de materialitate, de concreteţea lumii vizibile, opunându-se tendinţelor de pulverizare a reprezentării. *Theodor Pallady*, trecut prin experienţele de la începutul secolului, revine la o compoziţie raţională, clasică, cu un geometrism discret, sugerând o lume a permanenţelor, cu o sensibilitate exprimată în forme elaborate. *Nicolae Tonitza* este un colorist exuberant, care reţine strălucirea aparenţelor şi a luminii, într-o atmosferă senină, cu unele accente expresioniste.

Impunătoarea personalitate artistică a lui *Cornelui Baba* domină după 1940 pictura românească. El reuşeşte o formulă artistică originală, evitând stilurile concurente ale epocii prin

[249] Apus, Ion Pogorilovschi, *op. cit*., p. 105.

reîntoarcerea la valorile clasice ale picturii, la o imagine construită riguros, în spaţiul unui realism expresiv, sugerând o lume a stabilităţii şi a firescului vieţii. Tema centrală a picturii sale este omul, în ipostazele tipice ale vieţii şi în profunzimea sa meditativă. El redescoperă universul ţăranului, figura sa ca simbol al permanenţei, pictând scene care sunt marcate de un ritual la vieţii, anulând în acelaşi timp orice reprezentare idilică.

Ion Ţuculescu este un pictor de o originalitate frapantă, depăşind cadrele convenţionale printr-o reprezentare de o forţă coloristică şi vizionară deosebite. El regăseşte valenţele simbolice ale fondului arhaic popular, folosind într-un sens expresionist elementele naturii vegetale pentru a exprima freamătul interior al lucrurilor, drama metafizică la care participă întregul cosmos. Pictorul îşi construieşte un „alfabet simbolic propriu“,[250] în care motivele centrale sunt ochii ce ne privesc din adâncul lucrurilor, ca şi când ar vrea să ne transmită un mesaj tainic şi evident totodată.

În a doua perioadă a secolului XX, pictura românească este reprezentată de o pleiadă de personalităţi de prim rang valoric, dintre care menţionăm pe Ion Pacea, Ion Sălişteanu, Dan Hatmanu, Horia Bernea, Sabin Bălaşa, Ion Biţan, Pavel Codiţă, Viorel Mărginean, Constantin Baciu, Vasile Grigore, Constantin Piliuţă, Ion Niţă Nicodim, Ion Musceleanu, Mihai Olos, Mihai Bandac, Marin Gherasim, Georgeta Năpăruş, Ion Gheorghiu, Ştefan Câlţia ş.a. În domeniul criticii şi al teoriei artelor plastice se afirmă încă din perioada interbelică *Petru Comarnescu*, autor al unor studii fundamentale şi monografii asupra pictorilor români şi îndeosebi asupra operei lui C-tin Brâncuşi. Alături de el, menţionăm pe Ion Frunzetti, Victor Ieronim Stoichiţă, Modest Morariu, Gh. Achiţei, Gr. Arbore.

Muzica

Sub aspect muzical, secolul XX începe în România sub auspiciile geniului creator a lui George Enescu (1881-1955). Primele creaţii enesciene, *Poema română* şi cele două *Rapsodii*, sunt şi ele prelucrări superioare ale fondului muzical tradiţional, dar reprezintă un salt în ordine estetică, impunându-se prin originalitatea compoziţiei, prin complexitatea orchestrării şi prin forţa coloritului instrumental. Creaţia de maturitate îi aduce lui Enescu recunoaşterea universală prin Simfonia I şi a III, prin Sonata I pentru pian, Sonata a III-a pentru pian şi vioară, Suitele I-III pentru orchestră, Suita *Impresii din copilărie* pentru pian şi vioară, Simfonia de cameră, dar mai ales prin opera *Oedip* (1931), lucrarea monumentală care-i încununează creaţia.

În perioada interbelică, muzica românească parcurge un proces de diversificare a formelor de expresie, de rafinare a limbajului şi racordare la stilurile şi şcolile europene de compoziţie. În 1920 se înfiinţează Societatea Compozitorilor Români, cu scopul de a stimula talentele şi a promova creaţiile originale. După o perioadă de căutări şi confruntări de formule, se constituie o şcoală naţională de compoziţie, ilustrată de nume prestigioase. Mişcarea muzicală este legată şi de activitatea marilor dirijori precum George Georgescu, Ionel Perlea şi Sergiu Celibidache, ultimii doi afirmaţi pe plan universal după al doilea război mondial. Dintre compozitorii afirmaţi în perioada dintre războaie, care au dat strălucire muzicii româneşti, prin creaţii de certă originalitate şi expresivitate, alături de figura emblematică a lui George Enescu, menţionăm pe Dumitrie Cuclin, inovator al simfonismului şi teoretician al esteticii muzicale, Mihail Jora (creator al baletului şi al liedului românesc modern), Paul Constantinescu (autor al unor lucrări complexe, precum oratoriile bizantine, opera *O noapte furtunoasă*, baletul *Nuntă în Carpaţi*), Sabin Drăgoi (cu opera *Năpasta*), Marţian Negrea (opera *Marin Pescarul*), Th. Rogalski, Zeno Vancea, Dinu Lipatti. Tradiţiile muzicii corale sunt ilustrate de Ion Vidu, D.G.Kiriac şi Tiberiu Brediceanu.

În sfera de preocupări a etnomuzicologiei, a folclorului muzical şi a esteticii muzicale se afirmă personalităţi complexe precum Teodor Burda, George Breazu, care organizează prima fonotecă de folclor, îmbogăţită şi de Constantin Brăiloiu. Muzica populară câştigă acum în

[250] Vezi, Constantin Prut, *Dicţionar de artă modernă*, Bucureşti, Editura Albatros, 1982, p. 453.

profesionalism şi autenticitate prin interpreţi de talia lui Grigoraş Dinicu, Maria Tănase şi Ioana Radu. Muzica uşoară dobândeşte şi ea originalitate prin compoziţiile lui Ion Vasilescu, Ionel Fernic, Claude Romano. Mulţi dintre aceşti exponenţi ai muzicii româneşti îşi continuă activitatea şi după al doilea război mondial, la care se adaugă o nouă generaţie de compozitori şi interpreţi. Şcoala muzicală românească îşi consolidează prestigiul în a doua jumătate a secolului XX şi obţine o binemeritată recunoaştere internaţională.

Dintre compozitorii care au lărgit registrul stilistic şi modalităţile tehnice, înscriindu-se în noile direcţii contemporane cu inovaţii majore în limbajul muzical, într-un peisaj componistic extrem de divers şi de bogat, menţionăm doar câteva nume: Tiberiu Olah, Tudor Jarda, Pascal Bentoiu, Anatol Vieru, Ştefan Niculescu, Dumitru Capoianu, Aurel Stroe, Cornel Ţăranu. Alături de această pleiadă de compozitori, s-au afirmat dirijori precum Iosif Conta, Mihai Brediceanu sau Cristian Mandeal, pianişti ca Dinu Lipatti, Valentin Gheorghiu, violonişti ca Ion Voicu, Stefan Ruha sau Silvia Marcovici, cântăreţi de operă şi de operetă care au evoluat pe marile scenele lumii, ca Ştefănescu-Goangă, Zenaida Pally, Arta Florescu, Ion Dacian, Teodora Lucaciu, Nicolae Herlea, Ludovic Spiess, Dan Iordăchescu, Eugenia Moldovan, David Ohanesian.

Muzicologia, folcloristica muzicală şi critica muzicală sunt ilustrate de V. Cosma, Emilia Comişel, Petre Brâncuş, Vasile Tomescu, Tr. Mârza, A. Hoffman ş.a.

Teatrul, cinematografia şi artele spectacolului

În perioada interbelică, mişcarea teatrală se afirmă în vechile centre Bucureşti, Timişoara şi Iaşi, la care se adaugă alte teatre din centre regionale, cum ar fi Cernăuţi, Cluj, Oradea, Brăila. La marii actori afirmaţi înainte de primul război mondial, precum Grigore Manolescu, Aristizza Romanescu, Petre Liciu, C.I. Nottara, se adaugă acum personalităţi ale scenei precum Lucia Sturdza Bulandra, Ion Manolescu, Zaharia Bârsan, Maria Filotti, George Vraca, Miluţă Gheorghiu, Aura Buzescu, George Calboreanu, iar ca regizori, Paul Gusty, Ion Sava, Victor Ion Popa, Ion Şahigian. Alături de teatrul dramatic şi de comedie, se dezvoltă cu succes opera, opereta, baletul şi teatrul de revistă, acesta din urmă beneficiind de prestaţia artistică a lui Constantin Tănase, un creator şi un actor inconfundabil, cupletist curajos, excelent organizator de trupă, artist de înalt spirit civic.

Literatura dramatică se îmbogăţeşte prin creaţiile lui Mihail Sorbu, Lucian Blaga, Mihail Sebastian, Camil Petrescu, G. M. Zamfirescu, Tudor Muşatescu, Al. Kiriţescu, G. Ciprian. Interesul pentru fenomenul teatral se exprimă şi prin faptul că o serie de teoreticieni abordează acum specificul estetic al teatrului, rolul său social şi educativ, natura reprezentării dramatice şi a limbajului scenic, abordări datorate lui Mihail Dragomirescu, Tudor Vianu, Camil Petrescu.

Un aspect major al vieţii teatrale constă în apariţia unor companii teatrale particulare, care colindă ţara, susţinând spectacole de succes, mai ales în zonele care au fost integrate României după 1918, cu piese din dramaturgia universală clasică sau din cea naţională. Astfel de trupe au fost cele conduse de soţii Bulandra, Maria Ventura, Ion Manolescu, Elvira Popescu, Mărioara Voiculescu, Dina Cocea, Mişu Fotino, Maria Filotti.

În a doua parte a veacului XX, arta teatrală românească cunoaşte un moment de excepţională afirmare şi de prestigiu internaţional, printr-o generaţie de actori de o forţă deosebită, dar şi prin şcoala naţională de regie, care impune noi modalităţi ale limbajului scenic. Dintre actorii care au dat strălucire scenei româneşti, dar şi filmului, menţionăm doar câteva nume: Radu Beligan, G. Vasiliu-Birlic, Silvia Dumitrescu-Timică, Toma Caragiu, George Constantin, Octavian Cotescu, Amza Pellea, Constantin Codrescu, Marin Moraru, Dem. Rădulescu, George Motoi, Carmen Stănescu, Gheorghe Dinică, Irina Petrescu, Mircea Albulescu, Victor Rebengiuc, Ştefan Iordache, Florin Piersic, Virgil Ogăşanu. Dintre regizorii care au reformat limbajul scenic şi s-au impus (mulţi dintre ei) şi pe plan mondial prin noutatea montărilor şi prin originalitate, menţionăm pe Sică

Alexandrescu, Liviu Ciulei, David Esrig, Vlad Mugur, Radu Penciulescu, Lucian Pintilie, Horia Popescu, Cătălina Buzoianu, Silviu Purcărete, Ion Cojar, Andrei Şerban.

Trupele româneşti, când au avut prilejul de a face turnee în străinătate, de a participa la marile festivaluri ale teatrului contemporan, au repurtat succese răsunătoare, fiind elogiate pentru ţinuta artistică, pentru expresivitate şi originalitate. Fără îndoială, prin nivelul său calitativ, teatrul românesc s-a afirmat ca un fenomen complex şi competitiv în contextul culturii contemporane.

Cinematografia îşi are începuturile la noi încă din 1896, când are loc prima proiecţie cu filme Lumiere, la Bucureşti. În prima fază, producţia românească se limitează la jurnale de actualităţi, documentare şi publicitate, difuzate în sălile de cinematograf înaintea filmelor. O prioritate mondială în domeniul filmului ştiinţific aparţine lui Gh. Marinescu, care înregistrează pe peliculă cazuri clinice. Primele producţii ale filmului de ficţiune apar în 1911, când regizorul Gr. Brezeanu toarnă filmul istoric *Cucerirea Independenţei*.

În perioada interbelică se înfiinţează câteva case de filme, dar producţia este modestă. În 1934 se realizează primul film sonor în România, *Bing-Bang*, avându-i ca protagonişti pe doi mari comici ai scenei, Stroie şi Vasilache. În 1939, regizorul Puiu Vasilescu obţine un premiu la Veneţia pentru documentarul *Ţara Moţilor*. Abia în 1943 putem consemna o realizare de vârf în filmul artistic, prin ecranizarea piesei *O noapte furtunoasă*, în regia lui Jean Georgescu.

După al doilea război mondial, filmul documentar, ştiinţific şi de animaţie cunoaşte o perioadă de dezvoltare, sub aspect tehnic, dar şi expresiv. În filmul de animaţie se impune Ion Popescu Gopo, care obţine şi un important premiu la Cannes, în 1957. În filmul artistic putem consemna câteva realizări de prestigiu, care depăşesc canoanele epocii, cum ar fi *Moara cu noroc* (1956), în regia lui Victor Iliu, *Pădurea spânzuraţilor* (1964), în regia lui Liviu Ciulei (care obţine în 1965 premiul pentru regie la festivalul de la Cannes). Alte creaţii importante aparţin lui Lucian Pintilie (*Duminică la ora 6, Reconstituirea)*, lui Mircea Veroiu şi Dan Piţa (*Nunta de piatră, Fefeleaga, Filip cel bun*), Malvina Urşianu (*Întoarcerea lui Lăpuşneanu*), Manole Marcus (*Puterea şi adevărul*), Mircea Daneliuc (*Cursa*); un gen intens cultivat a fost filmul de inspiraţie istorică, în care s-a ilustrat regiorul Sergiu Nicolaescu (*Dacii, Mihai Viteazul, Cu mâinile curate*), precum şi filmul de comedie, în care s-a afirmat regizorul Geo Saizescu (*Un surâs în plină vară, Aventurile lui Păcală*). În domeniul teoriei şi al criticii de film se impun D.I. Suchianu, Ecaterina Oproiu, Florian Potra.

Televiziunea română a început să aibă programe permanente din deceniul al şaselea, cucerind publicul prin forţa imaginilor directe, prin emisiunile informative şi prin cele de divertisment, devenind rapid un instrument eficient de difuzare a valorilor culturale, dar şi un instrument de propagandă a regimului comunist, aspect care s-a intensificat după 1971.

4. Dezbateri privind raportul dintre tradiţie şi modernitate

Conştiinţa românească parcurge în perioada interbelică o criză de proporţii. Mărturie stau căutările spirituale, radicalitatea conflictului dintre generaţii, în plan cultural, drama pe care o trăiesc conştiinţele lucide şi confruntările ideologice acute. România dobândeşte acum o conştiinţă frustrată, o conştiinţă de sine nefericită, este nemulţumită ontologic de istoria sa, vrea să iasă din „eternitatea“ tradiţiei în istorie, în istoria năvalnică, majoră, iar Cioran şi alţii îi cer dovezi de trezire din somnul istoric.

Necesitatea unei modernizări pe formulă occidentală este intens susţinută de *Eugen Lovinescu* şi de alţi intelectuali, care apreciau că România nu are alte şanse decât de a imita şi asimila cultura ţărilor dezvoltate, întrucât, spunea Lovinescu, noi nu avem o tradiţie consolidată în multiple forme ale culturii, şi, deci, nu are rost să facem apel la trecut, ci doar să ne îngrijim de sincronizarea noastră cu lumea occidentală prin importul de idei, forme şi modele culturale. Argumentaţia lui Lovinescu era consistentă, cum vom arăta, dar negarea tradiţiei naţionale lua forme exagerate la el.

Pentru a sublinia însă valoarea morală a acestui crez şi punctul de vedere de la care se legitima, iată un citat din lucrarea lui Lovinescu.

> *„Ne iubim strămoşii, ne iubim însă şi strănepoţii; nu suntem numai punctul ultim al unei linii de generaţii, ce se pierde în trecut, ci şi punctul de plecare al generaţiilor ce vor veni la lumină; nu suntem numai strănepoţii încărcaţi de povara veacurilor, ci strămoşii virtuali ai strănepoţilor târzii; obligaţiile faţă de viitor depăşesc pe cele faţă de trecut".*[251]

Lovinescu punea în antiteză cele două obligaţii. În numele viitorului, trebuie să ne desprindem de trecut, care mai ales în plan cultural nu reprezintă ceva temeinic, după opinia criticului de la *Sburătorul*. Însă problema va fi reformulată în sensul că nu poţi construi viitorul cultural decât pornind de la o tradiţie, oricât de modestă, iar cele două „obligaţii" nu sunt cu necesitate în antiteză, ci pot duce şi la sinteze.

Aşadar, conflictul major din interiorul conştiinţei româneşti devine acum conflictul dintre tradiţie şi modernitate, sau dintre „etern" şi „istoric", după cum l-a codificat Noica. Poate părea paradoxală procedura dominantă a acestei conştiinţe naţionale, care îşi receptează, cu un sentiment al urgenţei, necesitatea de a se edifica în cadrele modernităţii, prin opere de respiraţie universală, deci urgenţa de a-şi construi structuri competitive în planul culturii majore, dar se decide să facă acest lucru prin investigarea şi analiza culturii minore, prin apelul la sursele autohtone premoderne. Să notăm câteva dintre iniţiativele emblematice de acest fel, ca modalitate de răspuns creator la o actualitate resimţită în toată precaritatea ei, sub raport istoric şi de civilizaţie.

- Pârvan redescoperă fondul autohton, getic, revalorizând un filon uitat sau depreciat în corpul tradiţiei şi al fiinţei româneşti.
- Blaga radiografiază matricea noastră stilistică, relevată în cultura populară, vorbind de apriorismul ei stilistic (făcând, la alegerea sa ca membru al Academiei, „elogiul satului românesc", care, în anumite momente, pentru a-şi asigura persistenţa, a avut puterea să „boicoteze" istoria).
- Gusti şi şcoala sa monografică cercetează satele, ca unităţi fundamentale pentru existenţa românească şi organizează „Muzeul satului", cu însemnele sale etnografice, ca o demonstraţie a forţei de dăinuire a cilivizaţiei rurale.
- Mircea Vulcănescu, interesat să rezume fenomenologic viziunea românească a existenţei, se adresează aceluiaşi fond popular, analizând „calapoadele de gând" relevate în limba română, unde descoperă absenţa atitudinii pragmatice, o retragere a fiinţei româneşti din actual în posibil.
- Mircea Eliade se îndreaptă, cu imensa lui ştiinţă de carte, tot spre fondul mitic, popular şi anonim al culturii, spre paradigmele arhaice, care pulsează, ca răspuns la „teroarea istoriei", în mod subteran, în forme adesea disimulate, în structurile spiritualităţii noastre.
- În sfârşit, *Istoria* monumentală a lui Călinescu, din 1941, apărută în ceasul în care se închideau coperţile unei epoci de maximă expansiune creatoare din existenţa românească, are în substratul ei demonstrativ tocmai ideea că modernitatea noastră se sprijină pe un bogat fond ancestral şi popular, că scriitorii români moderni sunt prefiguraţi şi „stau nedeslipiţi" încă în blocul tradiţiei premoderne, că „*noi nu suntem primitivi, ci bătrâni*", că „*suntem nişte autohtoni de o impresionantă vechime*", că nu trebuie să avem complexe de inferioritate în faţa unor forme culturale recente, întrucât „*câteva secole de întârziere relativă nu pot anula folosul unei existenţe imemoriale*".

Enumerarea ar putea continua, amintind de rolul pe care Iorga îl acorda tradiţiilor în evoluţia noastră istorică, de analiza atât de percutantă şi savantă pe care Simion Mehedinţi o aplica structurilor durabile din cultura şi civilizaţia de tip popular, de aversiunea pe care Nae Ionescu o cultiva faţă de raţionalismul formal şi faţă de pragmatismul mercantil din lumea occidentală, în contrast cu experienţa mistică şi înălţimea spirituală din mediile ortodoxismului, de valoarea modelatoare pe care gândirismul o acorda creştinismului autohtonizat, codificat în tradiţiile satului

[251] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, Bucureşti, Editura Minerva, 1997, p. 12.

milenar, de proiectele politice ale „statului ţărănesc“ şi ale unei modernităţi economice care ar valorifica potenţialul agricol al ţării.

Ce sens au toate aceste iniţiative teoretice şi politice, cum se explică faptul că noua generaţie de filosofi, de gânditori şi de creatori, după ce în prima fază se răzvrătesc publicistic împotriva tradiţiei culturale autohtone şi a exponenţilor ei, în faza a doua, a maturităţii lor culturale, redescoperă valenţele acestei tradiţii, mergând cu investigaţia lor ştiinţifică şi spirituală *în adâncime*a *tradiţiei naţionale*, spre formele ei arhaice, preistorice, dincolo de vârsta medievală sau premodernă? Această strategie de „înaintare prin întoarcere“, de reconstrucţie a identităţii româneşti în orizontul modernităţii prin revalorificarea unor sugestii stilistice şi a materialului expresiv din fondul tradiţiei autohtone, era deja ilustrată, în ordine artistică, prin performanţele lui Enescu şi Brâncuşi. Într-un fel asemănător procedează şi gândirea teoretică. Dar, rezolvarea estetică a tensiunii dintre tradiţie şi modernitate nu poate fi transferată şi în ordine practică şi istorică. Aici conflictul pare irezolvabil. Aici, spiritul românesc este somat să opteze. Noica va formula sintetic drama conştiinţei româneşti.

> *„Dar tocmai aceasta ne nemulţumeşte azi: că am fost şi suntem, prin cea avem mai bun în noi, săteni. Noi nu mai vrem să fim sătenii eterni ai istoriei. Tensiunea aceasta – agravată nu numai prin faptul că suntem conştienţi de ea, dar şi prin convingerea că «a fi conştient» poate reprezenta un semn de sterilitate – alcătuieşte drama generaţiei mele. Economiceşte şi politiceşte, culturaliceşte ori spiritualiceşte, simţim că demult nu mai putem trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulţumeşte România eternă; vrem o Românie actuală. Aceasta este frământarea pe care vreau să o descriu pe plan de cultură“.*[252]

Iată termenii unui câmp problematic pe care neamul românesc, cu istoria sa plină de discontinuităţi şi fracturi, nu a reuşit să-l depăşească nici azi, în ceasul intrgrării sale europene.

[252] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, în vol. Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Capricorn, 1989, p. 21.

IX. Ştiinţă şi filosofie. Proiecte de reconstrucţie a paradigmei raţionaliste moderne la gânditorii români din perioada interbelică

1. Sistemul filosofic al lui C-tin Rădulescu-Motru (1868-1957)

Gânditor polivalent, creator al unui sistem filosofic original, întemeietor al primului laborator de psihologie experimentală, autor al unei teorii asupra personalităţii umane, organizator al vieţii ştiinţifice şi filosofice de la noi, C-tin Rădulescu-Motru este o figură dominantă a culturii române din secolul XX. Format sub influenţa lui Maiorescu, după studii făcute în Germania cu marele psiholog Wilhelm Wundt, în 1893 îşi susţine lucrarea de doctorat cu tema *Evoluţia cauzalităţii naturale la Kant*. Principalele lucrări: *Cultura română şi politicianismul* (1904); *Ştiinţă şi energie* (1907); *Puterea sufletească* (1908); *Elemente de metafizică pe baza filozofiei kantiene* (1912); *Personalismul energetic* (1927); *Vocaţia – factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932); *Timp şi destin* (1940); *Românismul, catehismul unei noi spiritualităţi* (1936); *Etnicul românesc* (1942).

Motru a întemeiat Societatea de filosofie, precum şi *Revista de filosofie* (1923-1943). Este interesat de baza ştiinţifică a disciplinelor filosofice şi întemeiază un laborator de psihologie experimentală la Universitatea din Bucureşti. Sub raport politic, a fost un teoretician al conservatorismului, cu poziţii constant antiliberale. În filosofia sa este influenţat în principal de Kant, Wundt, Ostwald.

Conştiinţa ca rezultat al evoluţiei universale

Sistemul său filosofic porneşte de la intenţia de a reformula raţionalismul clasic kantian. Problema de fond a sistemului său constă în încercarea de a demonstra că o conştiinţă individuală, alcătuită din elemente empirice, poate ajunge să aibă sinteze cu caracter universal şi necesar. De aceea, el înlătură dualismul dintre conştiinţă şi realitate, presupunând existenţa unei realităţi ultime, de natură energetică, în care îşi au originea atât materia, cât şi spiritul.

El a urmărit să furnizeze o soluţie filosofică la problema unităţii ştiinţei, o soluţie diferită de cea a lui Kant. Energetismul reprezintă punctul său de plecare. *Energia reprezintă substratul dinamic al existenţei, atât a existenţei spirituale, cât şi a celei materiale*. Din această perspectivă, antisubstanţialistă, el critică concepţia conştiinţei ca oglindă a realităţii, după cum va critica şi poziţiile spiritualiste. Pentru Motru, unitatea conştiinţei reale se sprijină pe ideea de evoluţie, nu pe structurile apriorice. Conştiinţa este relativă la stările sale reale şi se află în legătură cu substratul organic al personalităţii umane.

El înlocuieşte conştiinţa generică din filosofia lui Kant cu conştiinţa individuală, integrată în lanţul condiţionărilor materiale şi sociale. „*La baza personalităţii este unitatea sufletească. La baza*

unității sufletești este unitatea organică materială, individualitatea“.[253] *După teoria lui Motru, conștiința este rezultatul sintetic al întregii evoluții a Universului*. Pe parcursul evoluției are loc un proces de diferențiere, de adaptare şi individualizare, la capătul căruia apare *personalitatea umană*, ca sens al evoluției. În consecință, conștiința umană este implicită în totalitatea existenței pe care evoluția o desfăşoară şi o individualizează.

Conştiința, deci, este un rezultat „necesar“ al evoluției. Din această perspectivă, structura Universului poate fi descifrată pornind de la realitatea personalității umane. „*Numai identificând în genere realitatea din conștiință cu realitatea din Univers, se poate găsi științei un fundament solid în unitatea conștiinței*“.

> *„Conştiința este condiționată de existența Universului nu după un raport de simplă echivalenttă mecanică, ci după un raport de finalitate, identic cu procesul de personalizare, şi dacă acest raport se dovedeşte exact, atunci anticipările conştiinței se explică prin evoluția Universului întreg şi perspectiva kantiană devine inutilă“.*

Raportul dintre conştiință şi Univers este deci un raport de corelație, iar personalitatea este sinteza corelațiilor cu celelalte forme de energie. Motru îşi denumeşte concepția „personalism energetic“.

> *„Personalismul energetic este un raționalism pus la punct cu progresul științei contemporane. În locul denumirii de raționalism, el are denumirea de personalism pentru că personalitatea omenească este pentru dânsul realitatea cea mai generală... Personalismul energetic este, prin urmare, un realism fundat pe extensiunea legii energiei la întregul câmp al experienței omeneşti, atât materiale cât şi sufleteşti. Personalitatea este energia în actul ei cel mai desăvârşit“.*

Concepția sa este deci una energetistă, personalistă şi determinist-teleologică. Motru insistă asupra faptului că anticipările, scopurile, funcția teleologică conferă conştiinței o dimensiune specifică în cadrul Universului. Conştiința îndeplineşte şi funcția de instrument de adaptare la mediu, instrument care se perfecționează continuu pe măsură ce creşte complexitatea relațiilor sale cu lumea. Reacțiile omului față de mediu sunt elaborate de conştiință pentru fiecare caz în parte. Aceste reacții nu sunt stereotipice, sunt variate, dar totuşi limitate. Se pot stabili anumite constante şi reacții tipice în funcție de situațiile pe care le întâlneşte conştiința. Conştiința este o „*recapitulare sintetică a lungului şir de adaptări produse prin evoluția organismului*“.

Conştiința se află în tensiune spre altceva, iar finalismul ce o caracterizează este extins de Motru asupra întregii realități datorită faptului că evoluția este universală.

> *„Ca funcție primitivă, conştiința este echivalentă cu posibilitatea evoluției. De aceea, din punctul acesta general, nu este nici o greşeală de a atribui conştiință fiecărei unități organice şi chiar fiecărui element material. Toate câte pot intra în ciclul unei evoluții pot fi socotite ca având conştiință (potențială) fiindcă simplul fapt al evoluției lor coincide cu existența conştiinței“.*

Natură şi personalitate

Motru consideră personalitatea ca un rezumat sintetic al evoluției şi ca o oglindă a lumii. Personalitatea nu este opusă naturii, ci este o continuare a naturii, întrucât continuă activitatea şi evoluția energetică a acesteia. Capacitatea omului de a acționa, de a munci, reprezintă rădăcina tuturor funcțiilor cu care e înzestrată personalitatea. Multă vreme, gândirea filosofică a conceput natura şi personalitatea umană în relații de opoziție. Natura era caracterizată prin aspecte mecanice, prin cauzalitate externă, prin imobilismul substanței, pe câtă vreme personalitatea era caracterizată prin cauzalitate internă, finalitate, valoare etc. Dar, consideră Motru, ştiința a intrat într-o fază nouă, când natura este privită ca o realitate dinamică, aflată în evoluție, în transformare orientată. Ca

[253] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984, p. 550. Toate citatele din opera lui Motru sunt preluate după această ediție.

urmare, şi personalitatea poate fi acum considerată ca o formă a energiei universale, ca o încununare a evoluţiei naturii.

> *„Istoria Universului stă scrisă în formele vieţii. Cea mai înaltă corelaţie pe care evoluţia o va putea produce vreodată, va fi a unei personalităţi perfect adaptate la unitatea Universului".*
>
> *„Conştiinţa omenească este dar o carte deschisă în care se poate citi evoluţia realităţii, o carte în care însă nimeni n-are posibilitatea să scrie un rând mai mult peste cele scrise de această evoluţie".*
>
> *„În decursul evoluţiei sale, natura produce personalitatea sufletească aşa cum produce cristalizarea mineralelor şi cum produce ereditarea formelor organice".*

Motru afirmă că, *prin apariţia omului, natura îşi realizează propria sa finalitate*. Fără apariţia omului, natura ar fi suferit un hiatus, o ruptură. Omul este acum integrat în determinismul universal prin cadrul exterior al vieţii şi prin constituţia sa intimă, bio-fiziologică. La Motru, evoluţionismul serveşte ca suport teoretic pentru a argumenta ideea că omul este anticipat în structurile lumii organice. Natura, în variabilitatea ei infinită, cuprinde între posibilităţile ei şi personalitatea ca verigă necesară alături de alte forme. Personalitatea reprezintă cristalizarea şi stabilitatea unor aptitudini izvorâte din evoluţia energetică a naturii, iar munca este o verigă în lanţul transformărilor universale.

Fiind interesat să arate legătura dintre om şi mediul natural, precum şi dintre om şi mediul social, Motru introduce noţiunea de *vocaţie*, prin care înţelege ansamblul condiţiilor care premerg şi determină personalitatea. Vocaţia este realizarea potenţialului energetic al popoarelor. Personalitatea individuală se află înscrisă virtual în structura personalităţii poporului. Personalizarea este un proces de totalizare infinită în care structurile vechi sunt cuprinse şi depăşite în cele noi, supraordonatoare.

Structura personalităţii

Motru are o abordare interdisciplinară a personalităţii umane. În plan social, el distinge între *personalitate*, ca rezultat al acţiunii libere, şi *individualitate*, ca rezultantă a obişnuinţelor, centrată pe funcţii organice. Personalitatea are deci o structură complexă, tridimensională, o structură bio-psiho-socială:

> *„Personalitatea este o îmbinare de factori sufleteşti (eul) care mijlocesc o activitate liberă după norme sociale şi ideale".*

Personalitatea este şi rezultatul activităţii transformatoare, al activităţii instrumentale a omului, ca factor de diferenţiere, care produce aptitudini şi mecanisme de cunoaştere. Straturile personalităţii umane sunt, după el, *componenta naturală*, biologică, apoi cea *psihologică* (eul) şi *componenta socială:* personalitatea se formează pe suporturile sale biopsihologice, prin asimilarea valorilor culturale şi sociale, ajungând la conştiinţa de sine, cu funcţia ei anticipatoare. Componenta biologică a omului este dependentă de evoluţia mediului cosmic, iar componenta sufletească este dependentă de evoluţia culturii şi a societăţii. Între aceste straturi coexistente se manifestă permanent o relaţie de influenţare reciprocă. Eul e un ferment accelerator pentru formarea personalităţii. Baza personalităţii este *unitatea sufletească*, care răsfrânge unitatea energiilor materiale. Viaţa există în forme individuale, diferenţiate, iar viaţa sufletească cuprinde şi ea o gamă de variaţiuni. *Eul este voinţa, impulsul, forţa, fermentul, nu tiparul personalităţii*. Vectorul acestor forţe psihice este dat de personalitate şi se exprimă prin *vocaţie*. Vocaţia este expresia corespondenţei dintre eu şi personalitate. Dare e posibil ca indivizii să adopte o personalitate de împrumut prin influenţe culturale, în contrast cu suportul lor psihologic.

Aşadar, personalitatea poate fi privită ca fenomen cosmic, o formă de manifestare a energiei universale, ca fenomen biologic, datorită structurii sale fiziologice, ca fenomen psihic, prin conştiinţă, şi ca fenomen social, prin activitatea sa creatoare. Motru întemeiază o viziune a personalităţii *ca sinteză a evoluţiei*, ca totalitate, în care integrează toate funcţiile existenţei umane. El face şi

o distincție interesantă între personalitatea individuală şi cea socială. Trăsătura caracteristică a conştiinței umane este dată de *capacitatea sa de a face anticipări* prin care depăşeşte determinismul cauzal şi introduce astfel un determinism prin finalitate.

Omul este o ființă deschisă care se depăşeşte pe sine prin anticipările conştiinței intenționale. Dar forța care îl va duce la depăşirea sa nu stă în om („voința de putere“), ci în evoluția realității. Este o putere transumană, obiectivă, naturală. Omul este un tot constituit din corelații strict determinate de evoluția Universului.

> *„Realitatea, întrucât se concepe ca o energie care evoluează, îşi confundă evoluția sa cu procesul de formare a personalității în care se rezumă toate corelațiunile biologice: realitatea este un personalism energetic. În tradiția biblică, Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa; în ipoteza noastră, evoluția îl face pe om după chipul şi asemănarea realității totale“.*

Personalitate şi vocație

Motru face distincția între *personalitatea profesională*, specializată în raport cu un anumit gen de muncă, şi *personalitatea creatoare*, care aparține omului de vocație, orientat spre inovație. *Omul de vocație este orientat de valorile sociale şi găseşte în muncă întregirea lui ideală. În conştința sa, scopul muncii şi scopul existenței se identifică*. Activitatea sa se caraterizează prin dezinteresare, originalitate. Omul de vocație „*este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice, la nivelul culturii spirituale*“. „*Natura întrebuințează pe omul de vocație pentru a asigura crizalizarea unei culturi*“. Vocația, fiind realizarea a ceea ce poporul are în el ca potențial, nu se poate împrumuta şi nici înstrăina. „*Personalitatea unui popor este structura energiilor sale psiho-fizice*“. Vocațiile sunt preformate în structura poporului ca urmare a istoriei sale. Ele sunt fructul mesianismului propriu fiecărui popor. „*Vocațiile sunt anticipate în memoria fiecărui popor, în care stă adunată o energie care aşteaptă să se reverse*“. Rostul educației este acela de a identifica vocațiile, de a le susține şi de a le dezvolta.

În lucrarea „Timp şi destin“, Motru diferențiază cele două concepte, afirmând că destinul se trăieşte subiectiv, pe câtă vreme timpul se măsoară obiectiv. Destinul nu se confundă cu durata bergsoniană, căci aceasta este anonimă, iar destinul este personal. Destinul este explicat prin „*constituția substanțială a personalității*“. Destinul este o desfăşurare necesară a posibilităților cuprinse în această structură. Destinul „*este matricea în care ia naştere intuiția timpului*“, fiind o formă de determinism organic. Destinul se poate şi făuri prin cunoaşterea posibilităților, prin educația popoarelor, prin orientarea lor spre ceea ce au ele sedimentate în structurile specifice. Destinul se manifestă şi azi în viața popoarelor dar are un rol ascuns. El nu poate fi prevăzut, ci doar finalitatea sa poate fi indicată. Vocația se referă la activitatea umană, la finalitatea umană, pe câtă vreme destinul se referă la finalitatea spirituală, transumană a istoriei.

Ca doctrinar al conservatorismului, el a susținut ca ideal politic ideea „statului țărănesc“. Deşi critică rasismul şi pozițiile xenofobe, el a încercat să fundamenteze filosofic naționalismul. Astfel, „românismul“ este considerat de el ca o expresie a fondului nostru național, ca o sinteză a tradiției şi inovației, ca o doctrină specifică care ne orientează spre valorile proprii. „*Fiecare națiune aduce la lumină ceea ce stă în firea sa ca energie şi ca valoare*“. Influențat de contextul politic al vremii, el compară „românismul“, ca direcție specifică a culturii noastre, cu „fascismul italian“, cu „rasismul german“ şi cu „sovietismul rus“, considerând că acestea sunt formule specifice pentru popoarele menționate.

Studiul său „Cultura română şi politicianismul“ (1904) a avut un mare ecou în epocă. Cultura autentică dă personalitate şi identitate popoarelor, pe câtă vreme cultura neautentică, pseudocultura, deformează această identitate. Trecerea de la „barbarie“ la cultura adevărată poate cuprinde uneori şi două stări intermediare. „Semicultura“ este cultura nedesăvârşită, care aparține omului neinstruit. „Pseudocultura“ este însă cultura falsă, produsă prin mimetism, şi care blochează evoluția spre

adevărata cultură. Unitatea de cultură derivă din unitatea sufletească a popoarelor şi reprezintă un indicator al societăţilor dezvoltate. În ceea ce priveşte distincţia dintre cultură şi civilizaţie, el preia opoziţiile cunoscute din epocă, definind cultura prin suma dispoziţiilor sufleteşti interioare, a deprinderilor spirituale, iar civilizaţia prin formele instituţionale şi prin produsele utilitare.

Semnificația ideii de personalitate energetică

În filosofia lui C.R. Motru, ideea activismului e profund angajată în conceptele centrale în care operează şi în semnificaţia ei generală. Explicaţia filosofică dată conceptului de personalitate este o aplicare a acestei idei. Personalitatea umană este produsul suprem al naturii, „o formă a energiei universale“ care, în evoluţia ei orientată finalist, organizează condiţiile pentru cristalizarea unei structuri menite „să continue activitatea energetică a naturii“[254].

Munca este o condiţie fundamentală pentru apariţia şi dezvoltarea personalităţii. Semnificaţia majoră a personalităţii energetice rezidă în faptul că ea adaptează mediul la nevoile sale prin muncă susţinută şi competentă. Acest comportament este condiţionat de funcţionarea activă a structurilor raţionale, de atitudinea practică faţă de condiţii, de realizarea libertăţii. Cunoaştere, activitate creatoare, competenţă profesională adaptată unui tip de muncă, libertate pro-personalizare, iată concepte cu sensuri evident activiste. Motru nu izolează personalitatea umană de natură, ci, dimpotrivă, dezvăluie înrădăcinarea ei în energiile naturale. Conduita activistă a personalităţii depline se înscrie în prelungirea naturii, nu într-o opoziţie tragică. Este o semnificativă diferenţă faţă de multe concepţii moderne care se află mai degrabă la antipodul acestei idei a unităţii şi legăturii dintre om şi natură.

Personalitatea energetică este tipul uman adecvat culturii ştiinţifico-tehnice moderne, tipul profesionistului creator, de vocaţie, cu voinţa adaptată la noua tehnică a muncii. Un asemenea tip uman va deveni predominant în cultura contemporană şi el indică, în opinia lui Motru, linia unei puternice orientări de factură tehnocratică, deoarece „cultura viitoare a Europei va fi cultura unei elite profesionale“[255]. Distincţia dintre Orient şi Occident revine, în cuprinsul teoriei lui Motru, prilej pentru el de a elogia paradigma activistă modernă. Orientul ar fi produs o personalitate preponderent mistică, incapabilă să organizeze raţional experienţa, proiectându-se emoţional în natură, insuficient diferenţiată interior, fundamental contemplativă.

Culturile orientale nu au acordat valoare personalităţii umane individualizate şi active. Cu totul altfel stau lucrurile în culturile europene moderne în care personalitatea mistică este depăşită, se cristalizează personalitatea energetică organizată raţional, activă şi transformatoare în raport cu natura, diferenţiată după caracterul specializat al activităţilor. *Eliminarea treptată a personalităţilor de tip mistic şi anarhic şi generalizarea crescândă a celor energetice au propulsat societăţile occidentale în avangarda civilizaţiei umane*. Este direcţia pe care o indică Motru şi pentru cultura română.

2. D.D. Roşca (1895-1981)

D.D. Roşca se înscrie în tradiţia marilor cărturari ardeleni, cu vocaţie constructivă şi pedagogică, fiind un strălucit dascăl al multor generaţii la Universitatea din Cluj. Născut la Sălişte, lângă Sibiu, studiază la Braşov, apoi la seminarul teologic de la Sibiu, apoi la Viena, împreună cu

[254] C.R .Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Editura Eminescu, 1984, p. 578.
[255] *Ibidem*, p.593.

Blaga, apoi la Paris, unde-şi susţine licenţa în filosofie şi lucrarea de doctorat la Sorbona cu tema *„Influenţa lui Hegel asupra lui Taine, teoretician al cunoaşterii şi al artei“*, în 1928. Lucrarea este publicată în franceză, având un mare ecou în Franţa, datorită perspectivei noi pe care DDR (scriem astfel numele autorului pentru simplificare) o proiectează asupra lui Taine, considerat pozitivist, dar DDR a demonstrat că este masiv influenţat de Hegel, dând astfel o nouă imagine asupra gânditorului francez.

Totodată, D.D.R. fundamentează şi o metodă critică de cercetare a istoriei filosofiei, arătând filiaţia organică a ideilor şi a perspectivelor, elementele de originalitate, legăturile dintre curentele de idei, influenţele dintre ele, cu întinderi şi adâncimi diferite. Există un progres real al gândirii filosofice, o dezvoltare a cunoaşterii prin care omul raţionalizează şi ia în stăpânire noi domenii ale realităţii, descoperă şi creează noi valori, simboluri, concepte şi forme de gândire. În continuarea acestei teorii şi metodologii critice, D.D.R. a scris apoi multe studii de istoria filosofiei şi a culturii (despre cultura greacă, despre filosofi ca Pascal, Descartes, Unamuno, neotomism), studii grupate în *Puncte de sprijin* – 1943, *Linii şi figuri* – 1944, multe reluate şi completate în lucrări precum *Studii şi eseuri filosofice* – 1970, *Oameni şi climate* – 1971.

O altă dimensiune a contribuţiei sale în cultura noastră este *traducerea unei părţi masive a operei lui Hegel în româneşte.* Această traducere este efectiv o operă de creaţie prin care a demonstrat forţa expresivă a limbii române, capacitatea ei de a cuprinde şi exprima gândul filosofic al unui dintre cei mai profunzi şi mai dificili filosofi ai lumii. Peste 70 la sută dintre traducerile efectuate i se datorează lui (12 volume din 16 ale ediţiei germane). *Prelegeri de istorie a filosofiei*, *Prelegeri de estetică, Ştiinţa logicii*, *Prelegeri de filosofie a religiei*, *Studii filosofice*. A scris şi o lucrare, *Însemnări despre Hegel – 1967* – o lucrare de exegeză profundă a gândirii hegeliene, în care explicitează conţinutul ei ca un cunoscător fără egal.

Dar lucrarea fundamentală a lui D.D.R. este *Existenţa tragică – 1934*, subintitulată *„încercare de sinteză filosofică*“. Este o capodoperă a gândirii româneşti, o lucrare cuceritoare prin densitatea ideilor, prin expresivitatea şi profunzimea sa, prin stilul de o claritate şi limpezime clasice, prin bogăţia problematică, prin deschiderea filosofică spre problemele lumii de azi. Ea trebuie nu doar citită, ci reluată mereu pentru deschiderile sale spirituale.

El prefigurează multe motive ale existenţialismului, care pluteau în atmosfera epocii, dar nu eşuează într-o doctrină a deznădejdii, ci profesează o lucidă şi reflexivă meditaţie asupra condiţiei umane. Poziţia exprimată de D.D.R. în această lucrare mi se pare că poate fi luată ca un *sistem de referinţă* pentru situaţia întregii gândiri româneşti din perioada interbelică. Ea este semnificativă pentru:

- raţionalismul deschis, nedogmatic, pentru critica de substanţă pe care o face raţionalismului clasic şi pentru deschiderea filosofică spre noile câmpuri ale reflecţiei filosofice: problema iraţionalităţii, problema sensului vieţii, problema omului, a valorilor etc.;
- pentru deschiderea sa spre noile domenii ca axiologie, etică, estetică, filosofia culturii, antropologie şi politică;
- pentru dubla întemeiere a filosofiei, pentru sinteza subiectiv-obiectiv, afectiv-raţional, experienţă şi teorie, axiologic şi cognitiv etc.;
- pentru noul mod de a înţelege precaritatea şi măreţia condiţiei umane, pentru mesajul final, de o autentică vibraţie morală, văzând în om o fiinţă care îşi depăşeşte condiţia prin creaţia de valori, ca răspuns la tragismul şi dificultăţile vieţii.

Concepţia sa este efectiv o răspântie a filosofiei româneşti, *ea sintetizează trasee diferite şi contradictorii, care vin fie dinspre raţionalism, fie dinspre iraţionalism*, dinspre ştiinţă sau dinspre artă, ducând fie spre atitudini spectaculare sau eroice, spre pesimism sau optimism, tendinţe contradictorii pe care D.D.R. le integrează şi le ţine în conjuncţie. Alţii se vor angaja spre raţionalismul scientist şi pozitivist (Negulescu), alţii spre experienţe subiective şi angajări personale (Nae Ionescu sau Cioran). Existenţa tragică monitorizează poziţiile şi opţiunile semnificative ale gândirii româneşti, le cuprinde într-un tablou, din care autorul, după ce le înfăţişează, cu argumente şi contraargumente, îşi exprimă deschis propria opţiune raţionalistă şi

umanistă. D.D.R. elaborează o sinteză filosofică originală, *integrând marile teme perene ale gândirii filosofice şi noile date ale cunoaşterii ştiinţifice şi ale experienţei socio-umane într-un moment de criză a valorilor*. El organizează toate datele acestea într-o demonstraţie logică pentru a susţine şi motiva o atitudine filosofică, o viziune şi o proiecţie asupra destinului uman. Să încercăm să refacem succint liniile mari ale demonstraţiei sale.

Filosofia – formă de cunoaştere şi atitudine în faţa lumii

Să începem cu precizările sale privind *natura filosofiei* ca domeniu al culturii şi al creaţiei umane. Filosofia este concomitent o formă specifică de cunoaştere şi o expresie a unei atitudini moral-estetice faţă de totalitatea existenţei; o încercare de a motiva cu argumente ce aparţin cunoaşterii pozitive şi ştiinţifice o atitudine filosofică, ce-şi are resortul ultim în stratul afectiv şi în proiecţiile axiologice al vieţii umane. Se vede imediat accentul antipozitivist al concepţiei sale. Ca formă de cunoaştere raţională, conceptuală, teoretică, filosofia sintetizează şi integrează într-un tablou de ansamblu datele cunoaşterii ştiinţifice, dar face simultan şi *o interpretare critică a lor, stabileşte valoarea şi semnificaţia cunoştinţelor, presupune o viziune asupra lumii ca ansamblu structurat.* Deci o primă specificare: filosofia se edifică pe suportul cunoaşterii ştiinţifice, nu se poate dispensa de ea, dar *filosofia este altceva decât ştiinţa*, prin vocaţia ei de sinteză şi de viziune teoretică amplă.

Ca expresie a unei *atitudini axiologice,* filosofia îşi dezvăluie şi mai bine specificul. Ştiinţa aspiră spre obiectivitate, ea elimină orice proiecţie subiectivă sau atitudinală a subiectului faţă de obiectul pe care-l investighează. Ea nu exprimă atitudinea subiectului cunoscător faţă de obiectul cercetat. Nu aşa stau lucrurile cu filosofia. Filosofia face o sinteză a cunoaşterii cu scopul *de a motiva o atitudine morală, estetică, afectivă, subiectivă faţă de lume şi existenţa umană.* Deci, filosofia răspunde unei alte nevoi profunde a omului decât ştiinţa: nevoia de a avea o imagine globală asupra existenţei şi de a lua o atitudine faţă de ea. Este nevoia de a da sens lumii şi vieţii umane, de a ierarhiza formele de existenţă, lucrurile, faptele umane, cunoştinţele, ideile, comportamentele etc. Filosofia ne arată nu numai ce este realitatea, ci şi cum ar trebui să fie din perspectiva unor idealuri umane. De a întemeia o etică a vieţii umane.

Cunoaştere şi atitudine, filosofia conjugă spiritul de geometrie al cunoaşterii raţionale şi spiritul de fineţe al intuiţiei şi al unui lirism profund. Deci, perspectiva valorizatoare este vitală pentru filosofie, este atributul ei decisiv. Dacă aşa stau lucrurile, atunci vom descoperi în toate marile sisteme filosofice o perspectivă axiologică, mascată sau afirmată explicit, pentru că filosofia izvorăşte dintr-un strat foarte adânc al sufletului omenesc, din stratul afectivităţii axiologice, din profunzimile conştiinţei umane, dar nu din nevoi de ordin biologic şi utilitar-pragmatic. Filosofia este o formă elaborată a conştiinţei de sine a omului, o formă prin care omul îşi problematizează existenţa, îşi pune întrebări ultime cu privire la sensul lumii şi la rostul vieţii sale. Filosofia este deci expresia acestei „nelinişti metafizice“ pe care o trăieşte omul înţelegându-şi condiţia sa. Într-un admirabil comentariu pe această tema, D.D.R..opune conştiinţa filosofică vie şi problematizantă prostiei umane, dar nu prostiei ca ignoranţă, ci prostiei care e „senină şi netulburată“ de întrebări, de îndoieli, prostiei care se instalează în „certitudini“ înainte de a parcurge sfera cunoaşterii şi a experienţei, prostiei care e perfect adaptate realităţii date şi intereselor înguste, care dă un sentiment de securitate interioară, dar nu este conştientă de limitele ei şi de insuficienţa ei structurală. De aceea, D.D.R. reaminteşte mereu că filosofia este „o atitudine moral-estetică“ faţă de existenţă. Detectăm încă din acest plan două direcţii critice ale concepţiei sale.

– *Respingerea viziunilor neopozitiviste*, care reduceau filosofia la o analiză a logicii ştiinţei şi a limbajului ştiinţific, refuzându-i dimensiunea axiologică şi problematica umană. Filosofia depăşeşte atât ştiinţa, cât şi experienţa dată (cognitivă şi socială), ea propune un sens, un rost, un ideal, o exigenţă valorică. Cunoaşterea nu poate rămâne la judecăţile de existenţă, ea implică vital şi judecăţi de valoare.

– *Respingerea viziunilor subiectiviste, iraționaliste şi mistice*, care depreciau cunoaşterea ştiințifică pozitivă şi înfăptuirile civilizației tehnologice moderne. Subliniind mereu că filosofia nu se poate dispensa de cunoaşterea ştiințifică şi de atitudinile motivate rațional, D.D.R. se delimita radical de valul filosofiilor iraționaliste, care, în numele subiectivității, ancorau în misticism, teozofie şi fundamentalisme religioase. Adresele critice erau străvezii: gândirismul, ortodoxismul, pozițiile subiectiviste. Între idolatria ştiinței şi apologia formelor non-, extra- sau supra-raționale de cunoaştere, D.D.R. ține cumpăna unei concepții care nu uită să dea sensibilității şi rațiunii, cunoaşterii şi valorii ponderi care le echilibrează în existența umană.

Mitul cunoaşterii integrale a existenței

Pornind de la aceste premise, D.D.R. cercetează istoria gândirii europene şi descoperă că ea a fost animată de *idealul cunoaşterii integrale a existenței*, un ideal care presupune că *existența este rațională în esența ei şi în totalitatea manifestărilor ei.* D.D.R. examinează acest acest ideal şi presupozițiile sale ontologice, epistemologice şi morale, c.onsecințele logice pe care le presupune şi expresiile ştiințifice şi filosofice ale sale. Acest ideal opera cu ideea că existența are un principiu ultim din care derivă „logic" toate elementele sale. Ce presupune acest ideal şi acest postulat *pe plan ontologic şi metafizic*:

- Postularea unui principiu prim, o substanță sau un element din care derivă toate formele de existență: apă, aer, atomi, idee absolută etc. Scopul cunoaşterii ar fi de a descoperi acest principiu şi înlănțuirea logică a derivațiilor de la el la formele concrete de existență. În această serie intră marii filosofi greci, milesienii, presocraticii, Platon, Aristotel, Parmenide, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Laplace, pozitivismul şi neopozitivismul, logicismul şi chiar unele doctrine religioase, ca neotomismul.
- Acordul dintre structura logică a rațiunii umane şi structura lumii. Hegel este exemplul paradigmatic ale acestei viziuni superraționaliste: „Tot ceea ce este rațional este real şi tot ceea ce este real este rațional". Hegel încununează seria raționalismului european, început cu filosofii greci, cu Parmenide, care spunea că „Este totuna a fi şi a gândi", sau „a fi şi a fi gândit". Gândit rațional, evident. Coincidența celor două sfere sau realități este presupoziția fundamentală a acestei orientări raționaliste.

În consecință, suprafața raționalității se suprapune exact peste cea a realității, iar raționalul devine un criteriu de legitimitate al existenței. Corespondența celor două realități – rațiunea umană şi realitatea ontică – este totală în formele de cunoaştere ale spiritului absolut. Este în spiritul filosofiei hegeliene ideea că dacă te uiți la lume rațional, şi lumea se uită la tine rațional sau îți „înfățişează" doar fața ei rațională. Celelalte zone sunt opace, invizibile, pentru că nu avem organ de receptare, de percepție pentru ele. Acest tip de raționalism duce la ideea că există o raționalitate instrinsecă a istoriei umane şi o „justiție imanentă" a lumii.

– *Pe plan epistemologic şi ştiințific*: Ideea posibilității cunoaşterii integrale şi absolute a lumii şi ideea determinismului universal: lumea poate fi dedusă logic şi rațional dintr-o substanță primă, indiferent de natura ei materială sau spirituală. Ştiința clasică, mai prudentă, iar filosofia mai înclinată spre construcții speculative, au lucrat după acest postulat al raționalității integrale, iar înfăptuirea sintezei totale a cunoaşterii este o „chestie de timp". Acest ideal este considerat „principial" posibil, chiar dacă nu este înfăptuit. Diversitatea are un statut ontologic secund şi poate fi derivată dintr-un principiu unitar, dintr-o lege unică. Acest lanț deductiv, fără hiatusuri, exprimă transferul cauzal continuu. Deci, un optimism gnoseologic şi axiologic, completat de ideea de previziune asupra viitorului, care este conținut potențial în trecut iar temporalitatea doar îl desfăşoară şi îl explicitează. Concluzia paradoxală pe care ar trebui să o formuleze această concepție este că „*lumea nu are istorie*", pentru că este anulată ideea de evoluție creatoare, de creație, care ar putea produce un element nou, care nu ar fi preexistent şi conținut potențial în

trecut. Existenţa îşi cuprinde în sine analitic toate ipostazele sale viitoare; deci dacă formulăm legea unică a existenţei putem prevedea totul. Deci, postulatul implică: ideea determinismului universal şi absolut, ideea deductibilităţii logice a naturii, potrivit cauzalităţii analitice, şi abolirea ideii de evoluţie creatoare, de istorie.

– Pe plan axiologic: Postulatul formulat pe plan teoretic *„Existenţa este raţională“* implică o anumită poziţie pe plan axiologic: *„Existenţa are sens*“. Fiind cunoaştere şi atitudine în acelaşi timp, filosofia formulează acest postulat având în vedere legătura dintre teoretic şi axiologic. De aici semnificaţia practică şi morală a postulatului. Este implicată ideea acordului dintre om şi realitate, dintre subiect şi obiect, dintre raţiune şi structura lumii. Termenul de raţional are cel puţin trei sensuri:

- unul ontologic şi metafizic = structura intrinsecă a lumii ar fi raţională, asemănătoare cu structura gândirii umane;
- unul teoretic, epistemologic = ceea ce este inteligibil pentru mintea umană, ceea ce este cunoscut sau ceea ce are o structură logică;
- unul axiologic, valorizator, apreciativ = ceea ce are sens, rost. tâlc este rezonabil, ceea ce este firesc în raport cu ordinea umană, raţională, ceea ce este în acord cu aspiraţiile umane.

La fel şi termenul de iraţional, are sensuri *ontologice* (misterul lumii), *epistemologice* (neraţionalizat sau neraţionalizabil) şi *axiologice* (fără sens, absurd). Deci termenul implică: dezacordul dintre gândire şi existenţă, impenetrabilitatea lumii, prin mijloace raţionale (doar supra-raţionale sau infra-raţionale, simbolice); existenţa unui rest neraţional, a unui mister insondabil, care ar fi esenţa lumii. D.D.R. confruntă acest postulat al raţionalităţii integrale cu experienţa cognitivă şi cu cea social-istorică a omului şi ajunge la concluzia că el nu se poate susţine cu argumente logice, că nu se poate întemeia strict raţional şi cognitiv, că este nu un produs al raţiunii teoretice, *ci al raţiunii practice, morale, axiologice*, că există un substrat axiologic al acestui postulat.

Argumente: Postulatul nu este un rezultat al experienţei cognitive, pentru că ar presupune o totalizare ilicită a experienţei, or, avem limite istorice ale cunoaşterii umane; cunoaşterea nu epuizează concretul dat, ontologic. Deşi rămâne în structura ei formală relativ identică, raţiunea îşi modifică istoric raporturile ei cu realitatea. Ea experimentează noi perspective şi metode de cunoaştere faţă de real, dar tot nu-l epuizează (noi forme, noi concepte, un progres al cunoaşterii). Raţiunea nu poate intra definitiv în posesia absolutului, dar îl asaltează din diverse unghiuri de atac. Descoperirea unor realităţi contradictorii în chiar structura existenţei (Şcoala de la Copenhaga, Heisenberg, biologia), explicaţiile insuficiente date creaţiei, fenomenelor psihice şi sociale, iată realităţi care nu pot fi raţionalizate, explicate în paradigma clasică. Aşadar, postulatul face o totalizare nepermisă a experienţei

Pe p*lanul axiologic* observăm un dezacord dintre progresul material şi cel spiritual, observăm că omul e şi autor al unor fapte neraţionale, că nu există o justiţie imanentă a lumii, că atâtea civilizaţii strălucite s-au prăbuşit în faţa forţei brute, că există alcătuiri sociale nedrepte, iraţionale etc. Toate demonstrează că nu există o justiţie imanentă a universului sau a istoriei, ci doar justiţia pe care omul o poate impune. Civilizaţii înfloritoare au pierit, faptul poate fi explicat dar nu poate fi justificat din perspectiva unei filosofii care afirmă că lumea e raţională. Ca atare, postulatul este un mit, mitul raţionalităţii integrale a existenţei, şi trebuie să aibă un resort mai adânc, să fie întemeiat pe o proiecţie afectiv-valorizatoare. D.D.R. arată că el este de natură filosofică, fiind o atitudine care dă satisfacţie unor dorinţe secrete ale omului, şi decurge din nevoia omului de a proiecta asupra lumii propriile sale dorinţe şi valori, nevoia de considera că lumea are sens. Nevoia de sens e cea care îl împinge pe om să considere că şi lumea exterioară este raţională în alcătuirea sa, şi deci valorile pentru care luptă omul (dreptate, cunoaştere, libertate, binele, valorile morale etc.) şi-ar avea astfel suportul asigurat în chiar structura existenţei. Este întemeiat pe convingeri morale şi practice, care acordă supremaţie valorilor spirituale şi raţionale şi garantează succesul acţiunilor noastre.

Deci postulatul raţionalităţii integrale este un mit care are un suport afectiv-emoţional, este expresia unei atitudini filosofice. Dar acest mit nu se confirmă confruntat cu experienţa. El e

susținut doar de credința omului în capacitatea sa de cunoaștere și de creație. Regăsim cele două dimensiuni ale filosofiei: *atitudinea* este factorul generator al *perspectivei* filosofice. Iar în viziunea filosofică se află în unitate postulatul teoretic cu cel axiologic. Dacă lumea ar fi rațională în totalitatea ei, atunci ea ar fi obiectiv structurată în așa fel încât idealurile raționale ale omului să poată fi realizate fără suferințe și confruntări dramatice. Dar experiența ne arată că omul dispune de o cunoaștere limitată (deci nu putem spune că existența este rațională în totalitatea ei pentru că nu am parcurs această totalitate), după cum istoria civilizației umane ne arată că ea nu este alcătuită doar din fapte raționale ale oamenilor, ci și din fapte iraționale, absurde (războaie, violență, înjosirea demnității umane, succesul forței brute în fața valorilor spirituale etc.).

Istoria umană este plină de întâmplări și evenimente aleatorii, de decizii și conduite imprevizibile, care au decis destinul unor colectivități, de situații care nu sunt doar expresia legilor generale, de agenți care au ales în funcție de anumite valori, nu de necesități istorice. Alte dovezi că lumea nu este rațională: indiferența naturii față de dorințele și aspirațiile omului; cataclisme naturale, absurdități; lupta pentru existență este atroce în natură, animalele se mănâncă unele pe altele și „*nu se aud vaiete*“ – spune Arghezi, citat de D.D.R.; pe această distrugere reciprocă se bazează echilibrul ecologic și al speciilor; omul e singur în fața acestor grozăvii ale naturii, corabia destinului său e nesigură.

În același timp, cunoașterea însăși a dezvăluit atâtea aspecte iraționale sau zone încă necunoscute, insuficient explicate, cum ar fi viața psihică, creația umană, structura materiei, cunoașterea descoperă mereu noi iraționale, iar o întreagă serie a gândirii filosofice – de la David Hume, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, filosofia vieții și filosofiile intuiționiste sau iraționaliste – a pus în dificultate ideea determinismului universal. Acești gânditori au postulat disjuncția și eterogenitatea dintre gândire și realitate, afirmând că structura logică a gândirii umane nu are fundament real, că raporturile empirice sunt diferite de cele de necesitate logică dintre propoziții și cunoștințe, pe care le putem postula în ordinea ideilor, mai ales în ceea ce privește relațiile de cauzalitate.

Iată pașii demonstrației lui D.D.R., *precum într-un silogism*:

- Gândirea europeană este animată de idealul cunoașterii integrale și de postulatul raționalității integrale a existenței.
- Experiența cognitivă și istorică nu confirmă acest postulat, nu ne îndreptățește la totalizări pornite din zone parțiale.
- Rezultă că acest postulat are o componentă axiologică și este un mit care derivă din rațiunea practică, dintr-o proiecție subiectivă a omului, ca orice construcție filosofică ce are un substrat emoțional și axiologic.

Deci postulatul raționalității integrale nu se confirmă nici teoretic, nici în cadrul experienței practice, nici în istorie, nici în existența umană.

Existența este rațională și irațională

Ca urmare, spune D.D.R., *existența trebuie considerată ca fiind rațională și irațională, inteligibilă și absurdă, cu sens și fără sens în același timp***.** Aceasta este teza fundamentală a cărții lui D.D.R. Aceste dimensiuni contradictorii sunt constitutive ale existenței. Frontiera dintre rațional și irațional este variabilă în interiorul existenței, este variabilă istoric și conjunctural, instabilă, fără delimitări definitive; zone care au fost provizoriu raționalizate se vor dovedi la o cercetare mai aprofundată iraționale și așa mai departe. Aspecte iraționale pot să apară și în zone raționalizate. Pe măsură ce se extinde cunoașterea și experiența practică se extinde și zona raționalului; dar nu în sens liniar, ci sub forma unui arhipelag variabil. Existența este în devenire, este dinamică, este supusă schimbării; universul este neisprăvit și etern provizoriu, se transformă, este un ghem încâlcit la infinit.

Dar putem oare postula limite *principiale* ale cunoașterii? Nu, așa cum nu putem postula raționalitatea integrală a lumii, nu avem temei nici să postulăm existența unor iraționale definitive.

Aventura omului rămâne deschisă. Pozițiile extreme – raționalism clasic/raționalism relativist şi subiectivist – sunt egal de lipsite de fundament teoretic, practic şi axiologic.

> *„Existența, în măsura în care am putut-o până acum cunoaşte prin analiză rezemată pe experineță, este parte rațională, parte irațională; este rezonabilă şi absurdă. Experiența autentică nu ne îndreptățeşte să afirmăm în mod exclusiv nici determinismul universal sau raționalitatea absolută, şi nici contingența sau iraționalitatea absolută a existenței. În ambele cazuri am comite păcatul de a se lua partea drept tot".*[256]

Deci numai sinteza celor două teze filosofice fundamentale se susține ca atitudine filosofică. Poziția sa este să nu totalizăm experiența nici într-un sens, nici într-altul. *În locul disjuncției, D.D.R. preferă conjuncția*. El vrea să depăşească atât raționalism dogmatic, cât şi iraționalism dogmatic, propunând un *raționalism deschis*, adică o *paradigmă conjunctivă*.

> *„S-o acceptăm ca egal de reală sub ambele aspecte mari ale ei, să nu uităm nici un moment că e inteligibilă, dar şi neinteligibilă; că e rezonabilă, dar şi absurdă; cu sens, dar şi fără sens. Să recunoaştem că binele şi răul, valoarea şi nonvaloarea, spiritul şi natura oarbă...se combat cel mai adeseori cu sorți de izbândă de partea răului cel puțin egali celor ce se găsesc de partea binelui. Şi colaborează numai întâmplător".*

Existența umană probează că există atât acorduri, cât şi dezacorduri tragice între natură şi cultură, între civilizație şi cultură, progres material şi spiritual. Dacă omul conştientizează acest „antagonism tragic", atunci propria sa existență va deveni un câmp de înfruntare între tendințe contradictorii, va trăi într-o permanentă tensiune sufletească, va trăi autentic, dar neconfortabil (D.D.R. îşi deschide cartea cu o *Introducere la o filosofie neconfortabilă)*.

> *„Nu există punct de vedere general asupra existenței care, aplicat singur, s-o poată îmbrățişa şi explica în toate aspectele ei. Nu există punct de vedere exclusiv care să nu fie cu necesitate exclusivist, adică să nu excludă anumite aspecte reale ale existenței".*

De aici decurge necesitatea unei viziuni relativiste şi deschise în filosofie şi viață.

Neliniştea metafizică – sursă a creației

Acest tip de existență problematică va da naştere unei „nelinişti metafizice", adică unei conştiințe tragice sau unui sentiment tragic al vieții, de care vorbea Unamuno. Această conştiință produce în om „*cea mai înaltă tensiune interioară din câte poate atinge omul*". Dar această stare de nelinişte poate fi convertită în forță lăuntrică de creație, în acțiune constructivă, în resort afectiv al creației de valori, în imbold energetic puternic spre creație. Creația de valori şi cunoaşterea sunt răspunsurile pe care omul le dă acestei situații dramatice, valori care sunt tezaurizate în cultură şi care constituie singurul mijloc prin care omul îşi poate depăşi condiția de ființă muritoare şi de ființă conştientă de această situație. Condiția umană stă sub semnul acestei tensiuni spre creație. Avem aşadar mai multe atitudini filosofice (excluzând atitudinea de indiferență):

- Cei care declară existența rațională în totalitatea şi în profunzimea ei – unde intră idealismul obiectiv şi religios, care presupun un principiu ultim inteligibil şi care asigură raționalitatea întregii existențe, în toate formele ei de manifestare – atitudine caracterizată printr-un optimism naiv sau reflectat, un ideal de cunoaştere integrală, chiar dacă realizarea lui este mereu amânată în postistorie.
- Cei care declară existența irațională în esența ei şi profesează un pesimism total, cei care declară lumea absurdă, viața umană fără sens, iar valorile umane doar iluzii binefăcătoare, precum Nietzsche (care spunea că grecii, descoperind fondul irațional al vieții, prin marea tragedie, au inventat arta pentru a putea supraviețui, aruncând un văl de frumusețe peste o lume irațională). Diversele variante de iraționalism şi de existențialism ilustrează această

[256] D.D. Roşca, *Existența tragică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995, p. 76.

ipostază, după cum şi experienţa artistică postbelică va ilustra prin teatrul absurdului şi prin alte curente această atitudine.

- Atitudinea celor care acceptă că existenţa este raţională şi iraţională, cu sens şi fără sens, refuzând să totalizeze experienţa; este şi să accepte că existenţa este în totalitate raţională, cât şi în sensul de a declara că ea este în totalitate iraţională. Din acest fapt pot decurge două atitudini: fie o atitudine spectaculară, a înţeleptului contemplativ, fie la o atitudine eroică şi angajantă, de optimism lucid şi moderat, pentru care militează şi D.D.R. Este atitudinea prin care ne asumăm aceste contradicţii şi luptăm pentru afirmarea valorilor umane într-o lume care nu ne garantează niciodată victorii definitive.

Atitudinea specific umană este de a depăşi experienţa, precum în artă sau în angajările etice, prin proiecţii valorice şi ideale, nu de a fi contemplativ şi pasiv. D.D.R. optează şi argumentează atitudinea eroică în faţa vieţii: o atitudine lucidă, prin care omul, cunoscând antinomiile existenţei şi caracterul problematic al vieţii sale, se angajează responsabil în acţiune şi în creaţie majoră, îşi afirmă libertatea, caută să-şi depăşească neîmplinirile şi eşecurile. Nu libertatea pasivă, contemplativă a înţeleptului o propune el, nici simplu protest individualist, anarhic, teribilist. Nici deznădejdea, disperare goală, demobilizatoare. Omul este sortit creaţiei, el are o conştiinţă veşnic nemulţumită, ştie că victoriile şi eşecurile sale stau într-un echilibru instabil, că nimic nu este sigur şi că lupta pentru impunerea valorilor este sensul vieţii. Acest crez moral nu l-a părăsit pe D.D.R. niciodată. Este o concepţie lucidă şi profund umanistă.

Acesta ar fi un rezumat sau un schelet de idei al cărţii. Dar valoarea şi frumuseţea cărţii lui D.D.R. constă în argumentaţie, în exemple, în analizele extrem de profunde ale diferitelor concepţii, în pledoaria pentru o viaţă spirituală autentică, în imaginea complexităţii existenţei umane, aspecte de care se poate bucura numai cel care citeşte această capodoperă a gândirii româneşti.

Mitul utilului şi criza civilizaţiei moderne

D.D.R. dezvoltă şi o teorie critică asupra modernităţii, arătând antinomiile ei. El critică anumite tendinţe ale civilizaţiei moderne, de tip capitalist, în capitolul „Natură şi civilizaţie“, din cartea sa de căpătâi, dar şi în eseul *Mitul utilului*, scris în anii războiului. Iată câteva tendinţe care i se par „iraţionale“, absurde, periculoase pentru condiţia umană.

a. *Discrepanţa şi conflictul dintre progresul material şi cel spiritual. Inversarea raporturilor dintre mijloace şi scopuri.* Progresul social nu se poate defini doar în termeni tehnici, economici, materiali, ci prin sinteză cu valorile spirituale, morale, estetice, afective, deci având în vedere întregul registru al umanului. Soluţie pe care o întâlnim şi la Vianu, care cerea o resolidarizare a valorilor umane. Tirania utilităţii şi a forţei brute sunt semnele unei decăderi, ale unei crize. Economia este un mijloc, dar a fost transformată în scop. Nu condamnă progresul material, ci arată că el trebuie pus în corelaţie cu cel spiritual şi uman. Dar între aceste două dimensiuni e adesea un dezacord tragic. Nu glorificarea sărăciei, ci unitatea dintre confortul material şi bogăţia interioară este idealul. Căci nu sărăcia produce genii, spune autorul, după cum afirmă unii cu cinism despre Eminescu (n-ar fi fost genial dacă nu s-ar fi luptat cu greutăţile vieţii!). Dacă lucrurile ar sta aşa, spune DDR, România ar trebui să fie plină de genii. Dimpotrivă, confortul material este necesar, dar să nu devină scop în sine. El intuieşte proporţiile alienării umane produse de goana după profit şi confort material, pericolul unui om fără spiritualitate, golit de preocupări şi trăiri spirituale, înecat în bunăstare, dar atrofiat spiritual, un om supus standardizării şi robotizării. Orientarea hegemonică spre profitul material ar putea duce la o nouă formă de barbarie.

D.D.R. propune reabilitarea valorilor umaniste ale culturii, a dimensiunii interioare a omului. Omul trebuie să-şi depăşească sfera utilităţilor strict biologice şi să se afirme în planul creaţiei, singura care-i certifică libertatea. Lumea omului este o lume încărcată de valori care se exprimă în atitudini axiologice, morale şi filosofice, un univers asupra căruia omul îşi proiectează deziderate şi

idealuri. Lumea nu-i un paradis, omul nu are decât victorii parţiale, relative, dar nu încetează lupta, şi acesta-i sensul demnităţii sale. D.D.R. acordă o relativă autonomie vieţii spirituale faţă de cea materială în societate. Succesele intelectuale ale unei clase de elevi, spune autorul, nu depind neapărat de bunăstarea materială a părinţilor, de condiţiile în care învaţă etc., ci de efortul depus de ei şi de calitatea dascălilor, de motivaţia de a învăţa. Dar împrejurările contează, iar orizontul spiritual depinde şi de lumea în care trăieşte omul, de nivelul ei material.

b. *Tendinţa de a comercializa toate valorile, de a le găsi echivalentul bănesc*, inclusiv celor morale, de a le subordona logicii economiei de piaţă. El detecta această tendinţă de glorificare a progresului tehnic, a succesului material şi de subapreciere a valorilor spirituale, care sunt valori „gratuite“ (valori morale, estetice, spirituale), întrucât nu servesc direct unor funcţii practice, materiale, biologice. Dar şi civilizaţiile care s-au specializat prea mult în domeniul valorilor spirituale, gratuite, au pierdut aptitudinile pentru valorile ce au funcţie utilitară şi au căzut pradă altor societăţi mai bine înzestrate în lupta pentru existenţă. Virtuţile par a trăi una în paguba alteia, de aceea e necesar un echilibru al lor. În *Mitul utilului*, autorul denunţă tirania utilităţii, apologia randamentului cu orice preţ, goana după profit şi succes material, care ne desfigurează, ne urâţeşte moral viaţa. Pericolul constă în „*exteriorizarea vieţii*“ şi în atrofierea vieţii interioare, în umplerea ei cu preocupări şi lucruri de nimic, cu o cultură de consum, zicem azi, pierzând interesul pentru valorile spirituale autentice.

Dacă este raţional să vorbim de *prioritatea ontologică* a lumii înconjurătoare faţă de spiritul uman şi de *simultaneitatea* (sau coexistenţa) *gnoseologică şi istorică* a obiectului şi subiectului, în planul vieţii umane raporturile se răstoarnă şi este mai firesc să vorbim de *prioritatea axiologică* a omului faţă de lumea obiectualităţii, faţă de lucruri, şi de prevalenţa valorilor umane faţă de cele care ţin de sfera mijloacelor materiale. D.D.R. înalţă un adevărat imn puterii creatoare a omului, îşi manifestă încrederea în forţa morală a omului şi în demnitatea sa. El avansează o soluţie constructivă în sensul profund al cuvântului. Omul, apărut undeva, într-un colţ al universului, «la o întorsătură neprevăzută a timpului fără capăt», a descoperit bucuria cunoaşterii şi jocul gratuit al artei. El îşi converteşte prin creaţie existenţa sa tragică în existenţă culturală, demnă, într-un destin presărat cu izbânzi şi eşecuri succesive. Este destinul unei fiinţe care năzuieşte spre adaptare şi echilibru, dar care se trezeşte mereu în conflict cu lumea, cu starea de lucruri din societate şi în conflict cu sine însuşi. Autorul îşi încheie cartea sa despre destinul tragic şi măreţ al omului amintind încă o dată antinomiile vieţii.

> *„Poate fantomă trecătoare într-un haos ostil, în tot cazul indiferent, omul a inventat înţelepciunea. Şi, de atunci, încărcat de visuri grave, luptă să coboare cu trăinicie Împărăţia Cerurilor pe muşuroiul unde soarele lui Dumnezeu răsare peste cei buni şi peste cei răi, şi unde plouă peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi”.*

3. Petre P. Negulescu (1872-1951)

Am prezentat concepţiile lui C. Rădulescu-Motru şi D.D. Roşca privind relaţia dintre filosofie şi ştiinţă. Dar şi alţi gânditori români din perioada interbelică au avut contribuţii remarcabile la reconstrucţia gândirii filosofice pe temeiul noilor date ale ştiinţei. Gândirea teoretică era în căutarea unei noi paradigme globale, iar cultura europeană se afla şi ea în faţa unor antinomii fundamentale, cu expresii cunoscute şi în plan politic şi social. Gânditorii români exprimă această nelinişte şi căutare într-o epocă de răspântie, epocă din care, după cum ştim, istoria nu a găsit cel mai potrivite căi de ieşire. Cu regretul că ei nu îi pot trataţi analitic în această variantă restrânsă a cursului, am considerat că ar fi o nedreptate să nu îi menţionez, măcar fugitive, subliniind în câteva rânduri contribuţiile lor.

P. P. Negulescu a fost un mare profesor de istoria filosofiei la Universitatea din Bucureşti, autor al unor studii ample, care l-au impus ca gânditor raţionalist, cu vederi democratice.

Negulescu îşi face studiile filosofice la Berlin şi Paris. Lucrări principale: *Critica apriorismului şi empirismului* (1892); *Psihologia stilului* (1892); *Filozofia Renaşterii* (1910-1914); *Geneza formelor culturii* (1934); *Destinul omenirii* (5 volume, 1938-1946, ultimul volum fiind publicat postum în 1971). Studiile de istorie a filosofiei au fost publicate postum: *Problema cunoaşterii* (1969), *Problema ontologică* (1972), *Problema cosmologică* (1977).

Concepţia sa filosofică este predominant evoluţionistă şi raţionalistă. El întemeiază un materialism evoluţionist, bazat pe noile descoperiri ale ştiinţei. Este interesat să fundamenteze o concepţie ştiinţifică asupra lumii, considerând că filosofia are o funcţie sistematizatoare şi sintetică, fiind o generalizare critică a ştiinţei, „*o analiză a primelor principii şi o sinteză a ultimelor rezultate ale ştiinţei în vederea explicării totale a Universului*". Negulescu apreciază că evoluţionismul este singura teorie capabilă să explice unitatea lumii, întrucât poate argumenta că toate „*formele anorganice, organice şi supraorganice*" (inclusiv conştiinţa umană) au derivat treptat dintr-o primordială materie cosmică, printr-o serie continuă de schimbări. Astfel, ştiinţa modernă, orientată de perspectiva evoluţionistă şi de principiului determinismului, ar furniza şi gândirii filosofice temeiuri pentru o soluţie la *problema ontologică.* Evoluţionismul ar confirma soluţia ontologică monistă şi ar infirma concepţile dualiste, religioase şi spiritualiste. Consecvent cu această viziune, marcată însă de limite şi presupoziţii mecaniciste, el a susţinut cu tărie ideea unităţii materiale a lumii şi ideea conexiunii universale între formele de existenţă, combătând cu tenacitate concepţiile indeterministe şi finaliste. Natura nu este organizată în sens finalist, de aceea nu putem vorbi de o finalitate ultimă a naturii. A criticat, de asemenea, concepţiile iraţionaliste, apărând valoarea ştiinţei, a raţiunii, împotriva poziţiilor care afirmau că adevărul nu poate fi obţinut decât prin intuiţie, credinţă sau sentiment.

Cea mai profundă, originală şi interesantă lucrare a lui Negulescu este *Geneza formelor culturii*, în care autorul îşi propune să elaboreze o teorie generală a culturii şi să respingă concepţiile biologiste şi rasiste, de mare audienţă în epocă. Ele susţineau că specificitatea culturilor naţionale îşi are sursa în diferenţele de ordin rasial şi biologic ale popoarelor. Împotriva acestor concepţii, Negulescu a argumentant convingător faptul că specificul naţional şi cultural este întemeiat pe structurile psihologice şi pe factorii sociali, istorici şi morali.[257] El consideră că progresul uman este determinat de o constelaţie de factori, în care rolul hotărâtor revine factorilor psihologici şi intelectuali. Factorii funcţionali ai vieţii psihice orientează şi actele de creaţie umană. Astfel, el consideră că *afectivitatea* îşi găseşte expresia în religie, iar *imaginaţia* în artă. *Raţiunea şi discernământul critic* prezidează geneza ştiinţei şi a filosofiei ca forme de cunoaştere raţională a lumii. Aceşti factori – afectivitatea, imaginaţia şi raţiunea critică – se află în corelaţie, fiecare dintre ei predomină însă în unele atitudini şi acţiuni ale omului, determinându-le specificul. Alături de aceşti trei factori, el consideră că există şi *factori adiţionali*, secundari, cu rol diferenţiator, ce orientează creaţia umană, cum ar fi *mediul fizic, mediul social, mediul cultural şi factorul etnic*. Specificul naţional este determinat de viaţa în comun, de factori sociali, istorici şi psihologici, nu de factori biologici. Popoarele sunt capabile să-şi modifice echipamentul cultural, moravurile, arta, religia, mentalităţile, fără ca structura lor biologică să înregistreze schimbări corespunzătoare, fapt care arată că dinamica procesului cultural nu are o legătură cauzală cu această structură.

4. Mircea Florian (1888-1960)

Mircea Florian a fost un gânditor de factură raţionalistă, cu o solidă pregătire teoretică şi culturală. Opera sa este un reper pentru nivelul înalt al gândirii filosofice româneşti din perioada interbelică. Studiază filosofia în Germania, unde îşi susţine teza de doctorat cu tema *Conceptul de timp la Bergson*" (1914). Lucrări importante: *Ştiinţă şi raţionalism* (1926), *Cunoaştere şi existenţă* (1939). Florian a tradus lucrările de logică ale lui Aristotel şi a scris numeroase studii despre

[257] Vezi PP. Negulescu, *Geneza formelor culturii,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1984, pp.218-409.

filosofia antică şi modernă, fiind unul dintre cei mai remarcabili profesori de la Universitatea din Bucureşti. El este autorul unei lucrări monumentale, *Recesivitatea ca structură a lumii* (publicată postum în 1983), o sinteză personală a gândirii filosofice, o sistematizare a marilor teme ale culturii europene.

El porneşte de la o critică a filosofiei tradiționale, considerând că aceasta a căutat continuu un fundament ultim al lumii, fie într-o realitate materială, exterioară conştiinței, fie în datele interioare ale conştiinței. Metafizica tradițională n-a reuşit să depăşească dualismele materie-conştiință, obiect-subiect. Pentru a găsi un punct de interferență şi de sinteză al acestor termeni, Mircea Florian avansează o concepție pe care el o numeşte „raționalism reformat“ sau „realism ontologic“. Potrivit lui, *experiența* este o realitate sintetică în care se întâlnesc natura şi conştiința, obiectul şi subiectul şi ca atare trebuie considerată ca fiind fundamentul filosofiei. Filosofia va deveni astfel o „filosofie a datului“, adică o filosofie care porneşte de la experiență. Datul este o realitate în care are loc *întâlnirea conştiinței cu realitatea obiectivă.* Datul cuprinde existența obiectivă şi cea subiectivă, realul şi cunoaşterea realului. Experiența ar anula astfel dualitatea cunoscută, pentru că şi conştiința este o parte componentă a experienței, este şi ea un tip de existență, o dimensiune a lumii. Filosofia se sprijină pe ştiință, dar este o disciplină autonomă.

În lucrarea *Recisivitatea ca structură a lumii*, Florian construieşte o viziune filosofică generală asupra lumii, pornind de la conceptul de *recesivitate* pentru a exprima faptul că „*existența este structurată în termeni antitetici sau polari, în care unul domină, stă înainte, iar celălalt este recesiv, vine din urmă, fără ca prin această poziție subalternă termenul recesiv să fie degradat*“. Raportul dintre termenii opuşi este de subordonare relativă şi de dependență reciprocă. Florian afirmă că „*termenul recesiv nu are o semnificație mai slabă*“, deşi, ontologic, el este subordonat. Acest termen poate fi *axiologic* mai important decât factorul dominant pe plan ontologic. Florian a analizat numeroase dualități (recesivități) care alcătuiesc structura fundamentală a lumii: materie-spirit, multiplu-unu, individual-general, calitate-cantitate, materie-formă, schimbare-permanență, finit-infinit, obiect-subiect, determinism-libertate, individ-societate, diversitate-asemănare, parte-întreg, relativ-absolut. Termenii primi sunt cei dominanți, iar termenii din al doilea rând sunt recesivi. „*Recesivitatea este disimetria constitutivă a lumii*“, spune Florian, iar unitatea lumii se bazează pe corelația dintre factorii polari aflați în raporturi de recesivitate.[258] Ca şi alți gânditori români de prim rang, Mircea Florian este necunoscut, nepublicat şi neasimilat în mişcarea ideilor din cultura română actuală.

---

[258] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, p. 434.

X.
Sistemul filosofic al lui Lucian Blaga

Autor al unei opere literare şi filosofice impunătoare, creator al unui sistem original de gândire, Lucian Blaga (1895-1961) este cea mai complexă şi fecundă personalitate a culturii române din perioada interbelică. Blaga şi-a definitivat studiile la Viena, unde a obţinut şi titlul de doctor în filosofie (cu lucrarea *Cultură şi cunoaştere*), afirmându-se apoi cu eseuri şi studii de filosofia culturii publicate în revista *Gândirea* şi în alte reviste din ţară. Până în 1938 a lucrat în diplomaţie, fiind ataşat de presă, consul şi ambasador la Varşovia, Praga, Berna şi Lisabona. Din 1938 este profesor de filosofia culturii la Cluj, până în 1947, când este scos din învăţământ şi trecut pe un post de simplu bibliotecar, apoi de cercetător la filiala din Cluj a Academiei Române. Opera sa filosofică este grupată, conform testamentului său, în patru trilogii: *Trilogia cunoaşterii*, *Trilogia culturii*, *Trilogia valorilor* şi *Trilogia cosmologică* (studiile ce formează aceste trilogii au fost elaborate între 1931-1947, dar unele au fost publicate după moartea sa).

Sistemul filosofic al lui Blaga porneşte de la impasul raţionalismului clasic, evident la începutul secolului XX, odată cu noile descoperiri ştiinţifice din fizică şi din ştiinţele naturii în general. Proiectul său filosofic, în consonanţă cu noile orientări din artă şi din gândirea ştiinţifică, viza depăşirea paradigmei clasice, a raţionalismului modern, pentru a propune o nouă teorie a cunoaşterii, numită de autor „raţionalism ecstatic“, o nouă teorie a culturii, bazată pe ideea matricei stilistice, care îşi are sursele în structurile inconştientului colectiv, o nouă antropologie filosofică, bazată pe ideea destinului creator al omului, o nouă viziune metafizică, ce are drept concept central ideea de mister.

Omul ca existenţă întru mister şi pentru revelare

Concepţia lui Blaga porneşte de la analiza modului ontologic specific uman de existenţă. Blaga spune că problema fundamentală a oricărei viziuni metafizice este relaţia dintre om, lume şi transcendenţă (Marele Anonim, factorul central şi divin al existenţei, în sistemul lui). Misterul este conceptul central al filosofiei sale, cu înţelesul de obiect al cunoaşterii, privit ca strat de adâncime al existenţei. Blaga consideră că existenţa este diferenţiată în cinci moduri ontologice fundamentale: anorganic, vegetal, animal, uman, divin. Ele se diferenţiază în funcţie de felul lor de a fi şi după orizontul în care există.

Modul uman de existenţă se caracterizează prin faptul că participă concomitent la două feluri de a fi (şi la două orizonturi de existenţă). Primul este *existenţa în orizontul imediat şi pentru autoconservare* (care este comun animalelor şi omului); al doilea este *existenţa în orizontul misterului şi pentru revelarea misterului*, tip de existenţă care este specific numai omului. Trecerea de la primul mod de existenţă la cel de al doilea (deci, de la animal la uman) a avut loc printr-o *mutaţie morfologică* (biologică), dar şi printr-o *mutaţie ontologică*. Mutaţia biologică este rezultatul unor procese complexe ce se finalizează cu apariţia creierului, a limbajului şi a uneltelor, ca urmare a unei „evoluţii orizontale“ ce are tendinţa de a duce la o specializare tot mai strictă şi la fixarea organismelor într-un mediu limitat. Alături de această mutaţie morfologică, avem de-a face

în cazul omului şi cu o „mutaţie ontologică“, ca rezultat al unei „evoluţii verticale“, ce duce la apariţia unui nivel de organizare mai complex şi la „dezmărginirea“ continuă a orizontului de existenţă.

Omul deplin este omul care există concomitent în cele două moduri de existenţă şi în cele două orizonturi, dar specificul său ireductibil derivă din tendinţa sa necontenită de a revela misterul, prin cunoaştere şi prin creaţie („plăsmuire“). Întreaga gândire a lui Blaga este orientată spre determinarea modului specific uman de existenţă. Astfel, Blaga elaborează o antropologie sau o ontologie regională a umanului.

Marele Anonim este centrul metafizic al existenţei, misterul suprem, având pe de o parte o funcţie creatoare, iar pe de alta una de a „bloca“ creaţia infinită. Marele Anonim emană din sine „diferenţialele divine“, nişte particule care, prin aglutinare, formează toate entităţile existenţei. În acelaşi timp, Marele Anonim limitează creaţia pentru a nu provoca o „descentralizare“ a existenţei în ansamblul ei. Omul este definit prin tentativa sa permanentă de a revela misterul, adică de a dezvălui şi de a traduce lumea în limbaj uman. Dar Marele Anonim apără misterul lumii, introducând între om şi mistere o „cenzură transcendentă“, care împiedică revelarea absolută a lor.

Cultura şi civilizaţia sunt conceptele ce exprimă cele două dimensiuni ale vieţii umane şi cele două moduri de existenţă. Modul uman de existenţă se caracterizează prin destinul creator de nedepăşit, prin creativitate, iar societatea este suportul obiectiv al acestui mod. De asemenea, omul este „o fiinţă istorică“, se caracterizează prin istoricitate, întrucât omul îşi desfăşoară creaţia în forme inedite, depăşind formulele stereotipice, specifice animalelor.

> *„Omul singur a devenit fiinţă istorică, ceea ce înseamnă permanent istorică, adică o fiinţă care veşnic îşi depăşeşte creaţia, dar care niciodată nu-şi depăşeşte destinul creator“.*

Civilizaţia constă în organizarea lumii sensibile în acord cu nevoile umane de autoconservare şi de securitate materială. Ea are valoare instrumentală, asigură adaptarea la mediu şi satisfacerea nevoilor biologice. *Cultura* este un semn al umanului, este rezultatul creaţiei umane, al revelării misterului. De aceea, cultura nu poate fi explicată doar prin criterii instrumentale, pragmatice, ca produsele civilizaţiei. Ea trebuie judecată după criterii imanente ei, adică după intenţiile ei revelatorii.

Am introdus deja câteva concepte fundamentale prin care Blaga caracterizează omul: existenţă creatoare în orizontul misterului şi pentru revelarea misterului; cultura şi civilizaţia, stil şi matrice stilistică. Ele vor fi explicate pe măsură ce vom avansa în sistemul blagian de gândire.

Cunoaştere şi mister

Lucian Blaga a elaborat una dintre cele mai originale teorii asupra cunoaşterii în secolul XX. El priveşte cunoaşterea ca fiind o valoare umană fundamentală, un act de creaţie care se realizează prin ştiinţă, filosofie, artă, simboluri etc. Ca act specific de creaţie, cunoaşterea are o „funcţie metaforică“ şi o funcţie „stilistică“. Cele două atribute vor fi lămurite în continuare, dar este necesar să precizăm că funcţia „revelatorie“ indică tentativa omului, niciodată abandonată, de a dezvălui şi tălmăci misterul lumii, iar cea stilistică presupune faptul că orice act de cunoaştere este încadrat în categorii stilistice, adică în categorii relative şi determinate.

Blaga consideră că există două forme de cunoaştere, o „cunoaştere paradisiacă“ şi o „cunoaştere luciferică“. Aceste distincţii vizează o diferenţă de atitudine spirituală, de obiect, de proceduri metodologice şi de sens. Pentru a înţelege rostul acestei distincţii este necesar să precizăm că misterul, ca obiect al cunoaşterii, are două aspecte, două feţe: un aspect *fanic* (care se arată omului în experienţă) şi un aspect *criptic* (care se ascunde).

Cunoaşterea paradisiacă are ca obiect misterele latente şi constă în cercetarea datelor reale şi în formularea unor idei care se află în „analogie“ cu materialul concret, fanic. Este o cunoaştere fără tensiune problematică, împăcată cu realul, prin care spiritul uman acumulează o serie de atribute explicative aplicate concretului, realizând un progres linear, cumulativ. Ca sens şi metodologie, ea se bazează pe observaţia şi pe explicaţia neproblematică.

Cunoaşterea luciferică operează asupra unor mistere deschise cărora le produce o „variaţie calitativă", lansând idei ce se află în opoziţie (disanalogie) cu concretul. Teoria coperniciană este exemplul clasic al cunoaşterii luciferice. Această cunoaştere este definită de o tensiune problematică dintre spirit şi obiect, se bazează pe o observaţie dirijată, tinzând la o „explicaţie" pe baza unei „construcţii teoretice" care *face saltul din planul fanic în cel criptic pe baza unei idei (ipoteze, numite de Blaga „idee teorică")*. Este vorba de o ipoteză teoretică pe care intelectul o elaborează pentru a dezvălui structura de adâncime a lumii. Este o cunoaştere constructivă, activă ce presupune un progres în adâncime, intensiv.

Distincţia dintre cele două forme ale cunoaşterii nu este identică cu distincţia dintre cunoaşterea empirică şi cea teoretică, nici cu distincţia dintre cunoaşterea intuitivă şi cea raţională, nici cea dintre cunoaşterea naivă şi cea elaborată. Blaga precizează că prin cunoaşterea paradisiacă trebuie să înţelegem cunoaşterea primară, normală, ce urmăreşte „determinarea" obiectului, pe când cunoaşterea luciferică urmăreşte „deschiderea misterelor", pătrunderea în aspectul criptic al lor şi revelarea acestuia. Cunoaşterea luciferică îmbracă trei forme:

- Plus-cunoaşterea, care constă în atenuarea misterului. De exemplu, Copernic a demonstrat că Pământul se mişcă în jurul Soarelui, în dezacord cu observaţia empirică ce se bazează pe iluzia că Soarele se mişcă în jurul Pământului. Misterul fenomenului a fost atenuat.
- Zero-cunoaşterea duce la permanentizarea misterului. Exemplul dat de Blaga este teza cu privire la apariţia vieţii organice din materie anorganică, ipoteză care a permanentizat misterul vieţii fără a-i conferi o explicaţie satisfăcătoare. De asemenea, ideea lui Kant după care lucrul în sine se poate concepe, ca obiect al raţiunii pure, dar nu poate fi cunoscut în mod pozitiv, funcţionând doar ca un concept negativ, gol de determinaţii.
- Minus-cunoaşterea este o formă excepţională de cunoaştere, ce nu constă în absenţa cunoaşterii, ci într-o cunoaştere paradoxală, ce duce la potenţarea misterului. Ea este conceptualizată într-o „antinomie transfigurată", adică într-o soluţie antilogică conceptual, într-o formulă ce exprimă ceva neinteligibil sub raport logic, formulă ce este echivalentul unui mister potenţat. Exemplele lui Blaga sunt culese mai ales din ştiinţa modernă. Astfel, afirmaţia lui W. Wundt, după care „întregul fenomenului psihic conţine mai mult decît suma elementelor sale" este o astfel de formulă. Ea poate fi interpretată în psihologie în sensul că senzaţia unui acord muzical e mai mult decît suma senzaţiilor produse de sunetele care alcătuiesc acordul. Din fizica cuantică Blaga reţine dublul caracter al luminii, corpuscular şi ondulatoriu în acelaşi timp, ca exemplu de formulă paradoxală şi de antinomie transfigurată ce potenţează, amplifică misterul fenomenului. De asemenea, pe lângă exemplul cunoscut al numărului iraţional (radical din minus 1), Blaga menţionează şi numerele transfinite ale lui Cantor, care reprezintă „o mărime din care se pot scădea alte mărimi fără ca ea să se împuţineze". De asemenea, menţionează şi ideea filosofică a lui Driech, după care entelehia, ca factor primar al vieţii, ar fi aspaţială, dar se poate diviza rămânând totuşi întreagă, formulă paradoxală prin care un factor aspaţial e postulat ca manifestându-se în spaţiu.

Deci, minus-cunoaşterea ajunge la teze antinomice afirmate pe acelaşi plan, la atribute opuse despre acelaşi obiect, fiind o sinteză antinomică între enunţuri contrarii ce se află în dezacord atât cu intelectul logic, cât şi cu intuiţia concretă. De fapt, Blaga afirmă că în minus-cunoaştere avem de-a face cu „intelectul ecstatic", spre deosebire de „intelectul enstatic" ce operează în plus- şi zero-cunoaştere. Este un intelect ce produce o formulă care nu este inteligibilă logic (este „meta-logică") şi care nu poate fi nici intuită concret, dar e „postulată", folosindu-se tot de termeni conceptuali (adică este intracategorială). Deci, va spune Blaga, antinomia transfigurată este metalogică, intracategorială şi în raport dublu negativ cu concretul şi cu intelectul. Ea nu poate fi soluţionată nici logic, nici concret, dar este totuşi formulabilă. Raţionalismul clasic postula o soluţie logică pe plan ideal, iar Hegel postula o soluţie concretă prin trecerea contrariilor într-o sinteză.

Acest tip de cunoaştere aminteşte, prin structura ei, de *formula dogmei creştine a trinităţii*, după care divinitatea este postulată ca fiind *o fiinţă unică în trei persoane*. Avem de-a face, în toate aceste formule, cu o scindare a unor termeni între care există o solidaritate logică (fiinţă-persoană,

scădere-împuținare, aspațial-nedivizibil, ondulație-corpuscul, întreg-sumă), fără a li se modifica conținutul. Sinteza dogmatică reprezintă conceptual un mister inaccesibil atât înțelegerii logice, cât şi intuiției concrete. Blaga consideră că există o analogie substanțială între structura dogmei creştine şi formulele paradoxale la care a ajuns cunoaşterea ştiințifică contemporană. În consecință, transcendentul este neraționalizabil, întrucât e contradictoriu în sine, dar e formulabil în antinomii transfigurate, ce fixează contradicția ca atare, nu o dizolvă.

De aici, teza sa privind „inconvertibilitatea absolută a misterului" (a iraționalului) şi teza conservării misterelor în Univers. Spre această concluzie l-au condus teoriile din fizica contemporană, teoria complementarității, principiul lui Heisenberg, teoria relativității privind constanța vitezei luminii față de orice sistem de referință. „Eonul dogmatic", lucrarea sa din 1931, avansează aşadar ideea unui *nou tip de cunoaştere*, o cunoaştere de excepție, prezentă mai ales în ştiință şi metafizică, prin care ni se dezvăluie în chip paradoxal misterul lumii, în timp ce acest mister se adânceşte. Spre deosebire de eleați, pentru care mişcarea nu poate fi înțeleasă logic, întrucât este contradictorie, producând antinomii, şi de Nicolaus Cusanus, pentru care în divinitate atributele contrarii coincid, dar divinitatea este acategorială, neputând fi determinată, Blaga optează pentru formula unui mister neraționalizabil în întregime, dar formulabil în formule paradoxale, care reprezintă un echivalent conceptual al misterului.

Consecința acestor teze este aceea că orice cunoaştere umană este relativă, dar omul nu va înceta niciodată în încercarea sa de a revela misterul lumii. Există o „cenzură transcendentă" ce împiedică revelarea absolută a misterelor. De aici, drama cunoaşterii umane, blestemul şi grandoarea omului ca ființă sortită creației şi unei revelări relative şi aproximative a misterului.

Despre semnificația cunoaşterii luciferice

„Am învățat enorm de la Kant, dar tot aşa de mult de la Alexandrini şi de la Sfinții Părinți. Sistemul meu este o sinteză creatoare între aceste extreme".[259]

Pornind de la această mărturisire a autorului, suntem în drept să raportăm sistemul blagian la cele două puncte de referință: *gândirea kantiană şi cea patristică*. Unele elemente ale acestui sistem sunt construite de Blaga pornind de la afirmații sau idei care se regăsesc în scrierile patristice, pe care Blaga le citează. Raportarea la cadrul gândirii patristice devine relevant atunci când vrem să desluşim sensurile unor distincții din sistemul blagian, cum sunt distincția dintre intelectul enstatic şi intelectul ecstatic, dintre cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică. După cum de tradiția patristică ține şi distincția dintre aspectul fanic şi cel criptic al unui mister, dintre o „față" a realității care se arată şi una care se ascunde.

„Dogma e metalogică, intracategorială şi în raport bivalent cu concretul...Formula dogmatică vrea determinarea unui mister conservând acestuia caracterul de mister în toată intensitatea sa".[260]

Blaga nu părăseşte terenul raționalității nici când este interesat să reabiliteze „structura vădit nelogică a dogmei", a dogmei creştine care a fost formulată ca un act de credință, în opoziție cu principiile intelectului. Blaga desprinde „dogma" de conținutul său religios, de fondul credinței, năzuind, după spusele autorului, să facă „*analiza ei structurală, formală, din punct de vedere pur intelectual*".[261] Astfel, Blaga vede în dogmă o structură specifică a gândirii umane, o „*formulare intelectuală a unui ce metafizic*", formulare ce apare în procesul cunoaşterii în momentul în care spiritul uman întâlneşte structuri contradictorii ale realității, care nu pot fi codificate decât prin trecerea de la „intelectul enstatic" (ce funcționează „în cadrul funcțiilor sale logice normale") la „intelectul ecstatic", intelect sau stare a rațiunii umane caracterizată prin faptul că „*pentru a*

---

[259] În *Saeculum*, nr.2, 1943, apud, Ştefan Afloroaiei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 107.

[260] *Ibidem*, p. 243.

[261] Lucian Blaga, *Trilogia cunoaşterii*, în Opere, vol. 8, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 263.

formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziție, trebuie să evadeze din sine, să se așeze cu hotărâre în afară de sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcțiile sale logice". În această ipostază paradoxală, gândirea umană „*sare din sine, din încheieturile sale funcționale, utilizând totuși concepte intelectuale*".[262]

Această modalitate de raportare la existență o găsește Blaga prefigurată în tradiția gândirii patristice. Dogma se prezintă ca o „antinomie transfigurată", care are o funcție anumită pe planul cunoașterii, ea putând „*să reprezinte și echivalentul intelectual al unui mister. Acest lucru l-a ghicit mai întâi filosofia patristică în toată profunzimea sa și acest lucru trebuie ridicat din nou în cunoștința filosofică a timpului*".[263]

> *„Spiritul omenesc, pus în fața misterului metafizic, a crezut la un moment dat că ar fi îndreptățit să-l formuleze, fără de a-l înțelege. Îndrăzneala depășește orice altă îndrăzneală a gândirii omenești".*[264]

Aceasta este performanța gândirii patristice. Distincția dintre „intelectul enstatic" (care a produs sistemele filosofice raționaliste moderne) și „intelectul ecstatic" (cu procedurile sale paradoxale, recognoscibile în structura dogmei creștine, a altor formule din gândirea arhaică și premodernă, precum și din perimetrul științei contemporane) reprezintă – spune Blaga – o „axă" a concepției sale. El introduce astfel ideea relativității cunoașterii și, concomitent, ideea unui pluralism metodologic (și „stilistic") prin care spiritul uman asaltează „misterul" lumii. Există deci mai multe forme de înțelegere a lumii, de abordare și de tălmăcire a ei, în funcție de situațiile existențiale și culturale în care se află subiectul determinat al cunoașterii și în funcție de natura obiectului supus investigației cognitive. Concepția lui Blaga privind dependența structurilor cognitive, a viziunilor științifice și a procedurilor metodologice de contextul spiritual și stilistic al unei epoci își găsește analogii frapante cu abordările postpozitiviste ale cunoașterii, cu istoriile „sociale" ale științei, cu teoriile relativiste și cu viziunile postmoderne.

Să mai consemnăm un alt aspect al gândirii lui Blaga prin care autorul *Eonului dogmatic* intră în rezonanță cu tendințele actuale. Blaga nu acordă factorului ultim al existenței un caracter de substanță, ci mai degrabă îi dă o reprezentare ce ar putea evoca „*fondul anonim sau abisal al lumii*", apropiindu-se de viziunile elaborate de marile spirite ale gândirii patristice, după opinia unui exeget avizat.[265] De aceea, toate determinările pe care le aplică acestui factor metafizic sunt de ordin negativ (nu are nume sau nu are un singur nume, nu se oferă gândirii noastre pozitive, nu se poate determina logic, nu se poate dezvălui care e natura sa intimă, întrucât „*se apără pe sine și toate misterele derivând din el*"). Este evidentă aici influența gândirii patristice care își reprezenta divinitatea ca un fond abisal și netederminat, ceva mai presus de orice atribute, dincolo de ființă sau de esență. Acest factor metafizic nu mai are înțelesul de temei, substanță sau esență, ca în tradiția occidentală. De fapt, cum remarca același exeget, gândirea românească a căutat mereu alternative la tradiția kantiană, prin Rădulescu-Motru, Blaga, Eliade ș.a.

Adversar al „*exclusivismului metodologic*" (ce caracterizează tocmai „dogmatismul" în sens cultural și ideologic), Blaga afirmă că antinomiile transfigurate și metodele „minus-cunoașterii" au revenit din nou în gândirea științifică contemporană pentru a surprinde unele aspecte paradoxale ale realității, dar „dogma", „ca mod de gândire", ca tip de abordare a realului „*implică și nu exclude celelalte metode enstatice*". Vorbind de „o metodă dogmatică" și de un „spirit dogmatic", independente de conținutul lor religios determinat, metodă și spirit derivate dintr-o anume „*atitudine spirituală*", Blaga consideră că există o serie de similitudini între epoca elenistică și epoca noastră, asemănări care pot duce la „reactualizarea" atitudinii spirituale care a generat formula dogmei creștine, astfel că reprezentanții gândirii patristice pot fi socotiți „descoperitorii unei metode" și „*reprezentanții simbolici ai unei metafizici posibile în viitor*". Structura dogmei creștine este luată de Blaga numai ca „pretext" și exemplu pentru un „tip de cunoaștere", care își

[262] *Ibidem*, pp. 264-265.
[263] *Ibidem*, p. 224.
[264] *Ibidem*, p. 224.
[265] Ștefan Afloroaiei, *op. cit.*, pp. 118-126.

află temele şi materialul în problematica epocii noastre. Acest tip de cunoaştere, ce foloseşte „*elemente conceptuale sau mitice luate din conştiinţa epocii noastre*“,[266] este experimentat de fizica relativistă a lui Einstein şi de creatorii mecanicii cuantice (Niels Bohr, W. Heisenberg etc.).

Blaga respinge ideea după care gândirea umană ar dispune de o singură metodă de cunoaştere, infailibilă şi incontestabilă, aşa cum a decretat raţionalismul modern, mult prea încrezător în posibilitatea de a descoperi legi universale prin analiza teoretică şi matematică a experienţei. Detaşându-se în termeni clari de paradigma clasică a raţionalismului occidental, Blaga îşi exprimă în schimb opţiunea pentru „*o expansiune metodologică*“ a ştiinţei şi a gândirii critice, fără „exclusivisme“ partizane, nici de ordin teoretic, nici de ordin cultural-ideologic. Ideea pe care Blaga o readuce frecvent în discuţie este aceea că epoca actuală se caracterizează printr-o diversificare a metodelor şi a procedeelor de cunoaştere, prin reabilitarea formelor simbolice de cunoaştere, situaţie în care intuiţia, dogma şi mitul stau alături de conceptul raţional şi de metodologiile experimentale. Această deschidere spirituală îl apropie pe Blaga de relativismul metodologic al unor gânditori contemporani şi de atitudinile specifice ale culturii postmoderne.

> *„Nu ne vom feri de a gândi „raţional“, în concepte cu grijă elaborate, când e vorba de fapte care intră în tiparele preciziei fără echivoc. Nu ne vom feri de a gândi „mitic“, când străbatem zone mai ceţoase şi mai adânci. Nu ne vom feri de a gândi „ecstatic“, când antinomiile existenţei ni se impun cu o insistenţă de neocolit. Socotim chiar că a da rezultatelor posibile pe temeiuri ştiinţific-raţionale ceva din adâncimea proprie viziunii mitice, şi a da viziunii mitice ceva din precizia gândului ştiinţific, constituie o sarcină pe care trebuie să o luăm asupra noastră cu toată hotărârea...Această toleranţă metodologică, cu concesii şi adaptări reciproce de procedee, deschide largi perpective şi nebănuite posibilităţi de gând, ce se vor neaparat realizare“.*[267]

Blaga consideră că modurile de raportare şi de înţelegere a lumii, în diversitatea lor, trebuie folosite în funcţie de natura obiectului supus cunoaşterii, dar ele pot fi folosite şi alternativ cu privire la acelaşi subiect. La Blaga şi la alţi contemporani, metoda e înţeleasă atât ca practică a cunoaşterii, dar şi ca o formulă conceptuală, atât în ipostaza de atitudine, cât şi în aceea de logică a cercetării. În cultura românească s-a manifestat constant această dualitate între experienţa trăită şi metodologiile strict raţionale, de cele mai multe ori însă gânditorii au conciliat reflecţia metodică şi meditaţia subiectivă, conceptul şi simbolul.[268]

Cultura ca expresie a modului specific uman de existenţă

Blaga a elaborat una dintre cele mai coerente şi mai interesante teorii asupra culturii. După opinia unor exegeţi ai operei sale, această teorie reprezintă componenta cea mai rezistentă a sistemului său. După cum am subliniat, Blaga construieşte o viziune metafizică amplă, centrată pe ideea că *omul este sortit creaţiei*, că are un destin creator permanent. Omul trăieşte într-un mediu specific, creat de el însuşi, într-un *univers simbolic care-l detaşează de natură*. Cultura este astfel o „tălmăcire“ simbolică a lumii, o „lectură“ a existenţei, o interpretare a lumii, un mod de a „traduce“ experienţa în limbaje simbolice. Această idee, ce domină filosofia culturii şi antropologia culturală din secolul XX, are un relief teoretic excepţional în gândirea lui Lucian Blaga, autor pentru care cultura exprimă modul ontologic specific uman, mecanismul creator care l-a umanizat şi l-a condus pe om la actuala dezvoltare.

> *„Prin cultură, existenţa se îmbogăţeşte cu cea mai profundă variantă a sa. Cultura este semnul vizibil, expresia, figura, trupul acestei variante. Cultura ţine deci mai strâns de definiţia omului decât conformaţia sa fizică sau cel puţin tot aşa de strâns“.*[269]

---

[266] Lucian Blaga, *op. cit*., pp. 226-227

[267] *Ibidem*, p. 448.

[268] Ştefan Afloroaiei, *op. cit* pp. 113-118.

[269] Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* în *Opere,* vol.9, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p.443.

În altă parte, Blaga afirmă că omul nu poate evada din sfera culturii fără a înceta să fie „om“: „*Exodul din cultură ar duce la abolirea umanităţii ca regn“*. [270] Existenţa umană este deci o existenţă culturală, cu tot ceea ce implică această condiţie. Analiza acestui „corp istoric“ şi social al omului ne poate oferi cheia pentru înţelegerea statutului ontologic al omului. Cultura are astfel o „semnificaţie metafizică“, fiind o dimensiune definitorie a omului sub raport antropologic şi istoric. Folosind acelaşi traseu demonstrativ, cu o documentaţie empirică mereu în expansiune, gândirea antropologică a căutat în spaţiul valorilor culturale manifestarea expresivă a „esenţei“ omului. Aşadar, în sensul cel mai larg al termenului, cultura este nivelul de realitate pe care se desfăşoară aventura omului în cosmos. Ştim azi că pe acest nivel şi cu mijloacele pe care le oferă el, omul dă o **formă** lumii şi conferă **sens** existenţei sale. Fără a subaprecia constrângerile biologice şi naturale, afirmaţia că omul e în primul rând o fiinţă culturală e menită să preîntâmpine orice reducţionism dispus să livreze destinul omului unei instanţe exterioare lui. Teza lui Blaga este deci intrinsec umanistă, căci, plasat în spaţiul culturii, omul apare ca fiind propria sa creaţie.

Conceptele de creaţie şi de cultură au un loc central în concepţia blagiană. Revelarea misterului are loc prin două forme: prin *cunoaştere* şi prin *plăsmuire (creaţie*). Cultura este rezultatul creaţiei umane, creaţie desfăşurată pe toate registrele existenţei şi ale raporturilor posibile dintre om şi lume. Iată o definiţia a culturii în care Blaga subliniază elementele ei specifice, care alcătuiesc o structură unitară:

„Creaţia de cultură este 1) un act creator 2) de intenţii revelatorii în raport cu transcendenţa sau cu misterul 3) utilizează imediatul ca material (metaforic) 4) depăşeşte imediatul prin stilizare 5) şi se distanţează de transcendenţă (de mister) prin frânele stilistice şi datorită metaforismului“.[271]

Cultură şi civilizaţie

Aşadar, ideea fundamentală a concepţiei lui Blaga este aceea că omul este o fiinţă istorică şi culturală care trăieşe în câmpul unor valori create de el însuşi. Cultura exprimă deci modul specific uman de existenţă. Omul nu poate exista decât în şi prin intermediul culturii. Cultura este rezultatul creaţiei umane. Potrivit lui Blaga, omul cunoaşte două moduri fundamentale de existenţă: existenţa în orizontul imediat al lumii sensibile şi existenţa în orizontul misterului. Toate creaţiile care îi asigură autoconservarea şi securitatea materială în interiorul acestui orizont concret alcătuiesc ceea ce se cheamă *civilizaţie* (tehnică, forme de producţie şi de organizare politică, confort material, mod de viaţă etc.). Existenţa în orizontul misterului dă naştere culturii. Toate creaţiile prin care omul încearcă să dezvăluie misterul existenţei alcătuiesc *cultura* (ştiinţă, filosofie, artă, mitologie, religie etc.).

„Cultura răspunde existenţei umane întru mister şi revelare, iar civilizaţia răspunde existenţei întru autoconservare şi securitate. Între ele se cască deci o deosebire profundă de natură ontologică“.[272]

Creaţiile culturale au, spune Blaga, două caracteristici sau funcţii fundamentale:

- a) o funcţie metaforică şi revelatoare, în sensul că prin ele omul încearcă să dezvăluie conţinutul adânc al lumii, adică misterul ei;
- b) o pecete stilistică, adică o fizionomie particulară, un aspect specific, care le diferenţiază de alte creaţii.

Cultura are concomitent aspect revelatoriu (metaforic, simbolic) şi stilistic, pe când civilizaţia nu are caracter revelatoriu, dar poate avea caracter stilistic, unul derivat, ca reflex al culturii în planul înfăpuirilor practice, cu rost instrumental. Arta poate fi considerată un model al culturii, iar

[270] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor,* în *Opere,* vol.10, Bucureşti, Editura Minerva, 1987, p.510.
[271] *Trilogia culturii*, *ed. cit*, pp. 459-460.
[272] *Ibidem*, p. 402.

tehnica un factor central al civilizației. Forța metaforică a creațiilor umane se manifestă cu maximă pregnanță în cazul artei, dar este absentă în cazul înfăptuirilor tehnice. La fel, stilul, cealaltă trăsătură distinctivă a culturii, are relevanță maximă în cazul artei, dar este palid ilustrat în cazul tehnicii, unde este o trăsătură accesorie şi neesențială. Aşadar, *densitatea metaforică şi stilistică a creațiilor umane este maximă în cazul artei şi scade de la artă la tehnică*. Realizările strict utilitare, tehnice şi acțiunile cu scop imediat practic nu au funcții simbolice şi revelatorii, dar pe măsură ce ne ridicăm spre alte zone ale existenței umane – moduri de viață, practici şi ceremonii sociale, modele de comportament, alcătuiri sociale şi politice, sisteme juridice, obiceiuri şi stiluri de viață, principii morale, credințe şi idei religioase, idei şi teorii ştiințifice, până la creațiile artistice – funcția revelatorie devine tot mai importantă în detrimentul funcției instrumentale. Pe măsură ce creşte în intensitate caracterul revelatoriu (metaforic şi simbolic) al creațiilor umane, de la tehnică la artă, creşte în intensitate şi caracterul lor stilistic, distinctiv, specific, particular.

Blaga a codificat astfel în sistemul său filosofic o problemă capitală a antropologiei culturale. La un capăt al lanțului antropologic avem civilizația (tehnica este paradigma ei), iar la celălalt capăt avem cultura (arta este paradigma ei). Cei doi poli ai umanității – producția şi creația, civilizația şi cultura – exprimă astfel cele două tendințe structurale ale istoriei umane, unitatea şi diversitatea. Culturile sunt nucleul identităților, civilizația este terenul convergențelor.

Concepția lui Blaga este o construcție sistematică prin care autorul a vrut să interpreteze ansamblul existenței pornind de la condiția umană.

Un concept strategic: matricea stilistică a culturilor

Stilul este un aspect esențial al creației. În cultură, spune Blaga, nu există „vid stilistic". „*Stilul e ca un jug în robia căruia trăim, dar pe care nu-l simțim decât arareori ca atare. Cine simte greutatea atmosferei sau mişcarea Pământului*?"[273] Descoperirea unității stilistice a culturilor, la începutul secolului XX, a fost o „faptă măreață" a teoriei culturii, „o ideea grandioasă", prin care s-a „pus o ordine în împărăția norilor", spune Blaga. El a întreprins analize strălucite ale diverselor culturi (cultura greacă, romană, renascentistă, modernă) şi a diverselor stiluri artistice moderne (romantism, realism, impresionism, expresionism etc.), arătând că ele formează blocuri culturale unitare, în care se regăsesc o serie de aspecte dominante. Cum se explică această „unitate stilistică" a unor epoci, culturi sau mişcări artistice? Pentru a răspunde la această întrebare, Blaga apelează la ideea inconştientului colectiv.

Ideea de *stil* este învestită de Blaga cu o funcție definitorie în analiza culturii. Stilul înseamnă o creație în cadre specifice care sunt determinate de un ansamblu de factori inconştienți, ce intervin în modelarea oricărei creații culturale. Stilul relevă totdeauna aspectele distinctive ale unei creații, fie că vorbim de stiluri „individuale", fie că vorbim de stiluri „colective".

Omul nu poate crea în mod absolut, ci numai în mod relativ, adică într-un cadru stilistic determinat. Absolutul e astilistic, spune Blaga, sau suprastilistic, pe când animalele, în activitatea lor, sunt nestilistice. Numai omul are stil, fiind constrâns să releve misterul în forme specifice.

> *„În istorie se consumă destinul dramatic al omului ca ființă paradoxală: are în ea impulsul cunoaşterii şi revelării absolute, dar e blocată în această tentativă de cenzura transcendentă şi de categoriile stilistice".*

Factorii inconştienți, care se imprimă oricărei creații culturale, alcătuiesc o *matrice stilistică* (în ultimele lucrări, Blaga înlocuieşte termenul de matrice cu cel de *câmp stilistic*, pentru a nu lăsa impresia că ar fi vorba de o „matrice" monolitică, nerestructurabilă istoric). Matricea stilistică sau câmpul stilistic reprezintă o „prismă" prin care comunitățile umane sau personalitățile creatoare percep lumea şi o interpretează. Stilurile ne oferă deci imagini diferite ale lumii, exprimând concomitent lumea, dar şi poziția noastră în cadrul ei.

---

[273] *Ibidem*, p. 70.

Blaga preia conceptul de inconştient din psihanaliză, dar îl reelaborează pe alte coordonate, influenţat fiind de concepţia lui C.G. Jung. Preluând şi o serie de sugestii din şcoala morfologică a culturii (Leo Forbenius, O. Spengler), Blaga consideră că cultura trebuie pusă în legătură cu o realitate psihică profundă, inconştientul colectiv (nu individual) ce are o structură cosmotică, alcătuită din tendinţe, accente, forme, funcţii, orizonturi, atitudini, năzuinţe.

Inconştientul colectiv are, după Blaga, „structuri spirituale specifice", diferite contrapunctic de structurile conştiinţei, de cele utilizate de Kant şi de gânditorii raţionalişti pentru a elabora conceptele clasice de obiect, cauzalitate, existenţă, necesitate etc. Cercetarea acestor categorii subterane cade în competenţa unei „noologii abisale". Discuţiile privind natura acestor factori inconştienţi au pus filosofia lui Blaga în faţa unei probleme cardinale: sunt ei produşi ai societăţii, ai educaţiei, sau sunt factori spontani, inexplicabili? Blaga vorbeşte de o „spontaneitate" a spiritului uman, dar lasă să se înţeleagă şi faptul că structurile inconştientului se cristalizează în decursul experienţei istorice; el nu explică însă mecanismul prin care factorii istorici ajung să modeleze structurile inconştientului colectiv. Fără să ne îndepărtăm prea mult de sensul teoriei blagiene, putem considera că inconştientul colectiv este o interiorizare a mediului social şi istoric de existenţă, o interiorizare a condiţiilor exterioare în structuri mentale de profunzime.

O cultură anumită ne dezvăluie o înrudire între formele sale de expresie, între teoriile ştiinţifice, concepţiile filosofice, creaţiile artistice, atitudinile morale etc. Cum se explică această unitate stilistică a culturilor, se întreabă Blaga. El consideră că există în substratul unei culturi o anumită „matrice stilistică", care asigură unitatea tuturor formelor sale de expresie. Această matrice stilistică este fixată în inconştientul colectiv al unui popor sau al unei epoci, şi din aceste structuri inconştiente ea se imprimă asupra creaţiilor culturale ale poporului sau epocii respective. La aceste determinante colective ale stilului se adaugă firesc elemente care ţin de stilul individual, de personalitatea irepetabilă a fiecărui mare creator.

Această matrice ar fi alcătuită dintr-un ansamblu integrat de factori inconştienţi. Printre aceştia, Blaga menţionează şi analizează următorii factori dominanţi.

- 1. Orizonturile spaţiale şi temporale ale inconştientului, adică o anumită reprezentare spaţio-temporală şi o anumită atitudine faţă de spaţiu şi timp.
- 2. Accentul axiologic, aplicat acestor orizonturi, adică o anumită atitudine de adeziune sau respingere, de solidaritate sau desolidarizare faţă de lume.
- 3. Un anumit sentiment al destinului, adică un anumit sens acordat vieţii umane, mişcării şi evoluţiei (anabasic şi catabasic).
- 4. Năzuinţa formativă, tendinţa unor culturi sau creatori de a se orienta spre o valoare dominantă (valori individuale, tipice, stihiale etc.).

Aceştia sunt factorii fundamentali ai matricei stilistice, dar există şi alţi factori secundari. Aceşti factori sunt integraţi într-o structură, au o organizare „cosmotică"; ei se cristalizează într-o unitate, formând *o structură „de durată lungă" a istoriei*, rezistentă la schimbare, dar nu formează o structură îngheţată, ci una „elastică", ce suferă transformări lente. Unele categorii ale matricei stilistice se pot schimba, în vreme ce altele pot rămâne stabile, formând astfel noi „aliaje", noi configuraţii stilistice. Conceptul de matrice stilistică poate fi asemănat cu cel de „pattern" din antropologia culturală, cu cel de „structură" sau de „paradigmă", des folosiţi în disciplinele sociale şi umane în secolul XX.

Lui Blaga i s-a reproşat faptul că acordă factorilor inconştienţi un rol determinant, subapreciind însemnătatea factorilor sociali şi istorici. Merită precizat însă faptul că şi factorii stilistici inconştienţi sunt la Blaga factori *spirituali*, *nu biologici*. Blaga a criticat mereu concepţiile biologiste şi rasiste asupra culturii. Concepţia sa este una profund umanistă, în care omul este înzestrat cu un destin creator, iar toate culturile sunt expresii ale condiţiei umane, meritând deci să fie considerate valori specifice, de-sine-stătătoare.

Matricea stilistică a culturii româneşti

Cu acest aparat conceptual, pe care l-a rafinat de la o lucrare la alta, Blaga a determinat specificul culturii române, printr-un examen comparativ foarte larg. Analiza culturii române din perspectivă stilistică se află în lucrarea sa *Spaţiul mioritic* (lucrare pe care studenţii trebuie neaparat să o citească).

Caracterizând cultura românească, Blaga o pune sub semnul „spaţiului mioritic", definit ca un orizont ondulat (deal-vale, deal-vale), în care omul îşi simte destinul ca o înaintare legănată. O altă caracteristică a culturii române ar fi determinată de viziunea ortodoxistă asupra divinităţii, viziune numită de Blaga „sofianică" (de la numele bisericii Sf. Sofia din Constantinopol). În această viziune, divinitatea este văzută ca o putere ce coboară protector asupra lumii şi asupra omului („*transcendentul care coboară*"), spre deosebire de viziunea catolică şi protestantă, în care divinitatea este transcendentă, situată dincolo de lume şi separată de lume.

Cultura românească s-ar mai caracteriza printr-o puternică „dragoste de pitoresc", adică prin gustul pentru frumos şi armonie, precum şi printr-un sentiment adânc de „*solidaritate a omului cu natura şi cu firea*", cu elementele organice ale cosmosului. Matricea stilistică românească s-a exprimat în chip esenţial în cultura populară, dar şi într-o serie de iniţiative istorice şi creaţii de tip major (de ex., epoca lui Ştefan cel Mare, opera lui Eminescu, Brâncuşi etc.). Blaga face o analiză comparativă a sentimentului estetic în diverse medii europene, pentru a sublinia caracteristicile sale la români (cap. „Pitoresc şi revelaţie"), o analiză comparativă, de o pătrunzătoare subtilitate, a stilului specific al ornamenticii populare româneşti (cap. „Duh şi ornamentică"). De asemenea, el dezvăluie semnificaţiile filosofice ale „dorului", ca „ipostază românească a existenţei". Din toate aceste analize se degajă un profil spiritual, o configuraţie anumită a psihologiei colective, o structură definitorie a matricei stilistice româneşti.

Departe de a respinge influenţele culturale, Blaga le acceptă, arătând că istoria noastră „nu mai poate fi o succesiune de forme ingenue, din ea însăşi, partenogenetică, pură, nealterată"; el arată însă că influenţele sunt totdeauna filtrate de matricea stilistică proprie, care „rămâne un puternic organ de asimilare a influenţelor străine". Întegrată în „reţeaua determinantelor europene", cultura română modernă a suferit în chip firesc o serie de influenţe, dintre care unele au fost „mode-latoare", mai ales cele venite din spaţiul francez, iar altele „catalitice", venite din spaţiul germanic. Cele două culturi – franceză şi germană – au structuri interioare, matrici stilistice şi orientări spirituale diferite, care se răsfrâng în chip diferit şi asupra culturilor pe care le influenţează. Cultura franceză, structural clasică, se prezintă ca un „model", care te îndeamnă să-l urmezi (care îţi spune „*fii cum sunt eu!*"); cultura germană, structural romantică, nu se prezintă ca un model, ci ca o structură particulară, care te îndeamnă să-ţi regăseşti „propria fire" (ea îţi spune:"*fii tu însuţi!*").

> *„Cultura franceză e ca un maestru, care cere să fie imitat; cultura germană e mai curând un dascăl, care te orientează spre tine însuţi".*[274]

Contactul fecund al lui Eminescu cu mediul germanic de cultură a avut o asemenea influenţă catalitică, spune Blaga; dincolo de elementele de suprafaţă al acestei influenţe, care nu sunt constitutive, Blaga arată că inducţia catalitică l-a orientat pe Eminescu spre el însuşi, spre matricea stilistică românească, care s-a relevat plenar în opera sa.

> *„În inconştientul lui Eminescu întrezărim prezenţa tuturor determinantelor stilistice pe care le-am descoperit în stratul duhului nostru popular, doar altfel dozate şi constelate, din pricina factorului personal".*

Astfel, Blaga parcurge universul eminescian în care regăseşte „orizontul spaţial ondulat", simbolurile ondulării, ale „legănării", un anume „*melancolic sentiment al destinului, ritmat interior ca o alternanţă de suişuri şi coborâşuri*"; în *Luceafărul* se întrevede „*ceva din reflexele aurii ale transcendenţei coborâtoare în lume*", iar în alte poeme se poate descifra identificarea subconştientă a poetului cu imaginea „tânărului Voievod" şi cu lumea evocată de măreaţa epocă voivodală. Astfel, Eminescu, în laturile cele mai profunde ale operei sale, este o întruchipare a matricei noastre

[274] *Ibidem*, p. 315.

stilistice, astfel că Blaga se simte îndreptățit să afirme că „*Există o «Idee Eminescu», iar aceasta s-a zămislit sub zodii româneşti*“. Eminescu e de un „românism sublimat, complex, creator“, iar în opera sa, matricea stilistică românească, cu apriorismul ei profund inconştient, s-a exprimat creator pe plan major.

O ultimă observație. Pentru Blaga, identitatea culturală a poporului român este văzută ca un complex de „determinante spirituale“.

> *„Dincolo şi mai presus de misterul sângelui, românismul e un patrimoniu stilistic, alcătuit în parte din determinante ce-i aparțin exclusiv, în parte dintr-un raport intim, de natură funcțională, şi de dozaj, al unor determinante care-l depăşesc“.*[275]

Aceste determinante, odată fixate, funcționează în raport cu noile creații ca un „apriorism stilistic“, care este însă nu unul general-uman, precum apriorismul kantian, ci unul „*variabil de la o regiune la alta, de la un popor la altul*“. Astfel, Blaga consideră că se poate vorbi de un „apriorism românesc“, precizând: „Să nu ne sperie termenul“. El nu înseamnă altceva decât „*existența unor factori stilistici activi, care-şi pun pecetea neîndoielnică pe produsele geniului nostru etnic*“. Această pecete specifică este mai pregnantă în cazul culturii populare, minore, dar Blaga este încrezător în puterea matricei stilistice româneşti de a se afirma şi în creații de tip major.

> *„Ce drum va apuca matricea stilistică românească e greu de întrezărit. Dar câteodată o simplă constatare poate să țină loc de profeție: noi nu ne găsim nici în apus, şi nici la soare-răsare. Noi suntem unde suntem: cu toți vecinii noştri împreună – pe un pământ de cumpănă“.*[276]

În evaluarea culturii româneşti, Blaga îndeamnă la luciditate şi spirit critic, nicidecum la atitudini apologetice. El arată că „Dumnezeul bunului-simț“ i-a ferit pe exponenții culturii române moderne de „sumeția, sau uitarea de sine, de a fi atribuit poporului român o misiune mesianică în lume“, considerând că ne putem îndeplini „*rostul nostru sub acest petec de cer şi fără a îmbrăca matia mesianică*“ (trimitere critică la diverse „mesianisme“ din epocă). Din examenul culturii populare, Blaga trage concluzia că *există* o matrice stilistică românească, fapt care ne îndreptățeşte la „*afirmațiunea că avem un înalt potențial cultural*“. Încheierea capitolului merită citată în întregime:

> *„Tot ce putem şti, fără temerea de a fi dezmințiți, este că suntem purtătorii bogați ai unor excepționale posibilități. Tot ce putem crede, fără a săvârşi un atentat împotriva lucidității, este că ni s-a dat să luminăm cu floarea noastră de mâine un colț de pământ. Tot ce putem spera, fără a ne lăsa manevrați de iluzii, este mândria unor inițiative spirituale, istorice, care să sară, din când în când, ca o scânteie, şi deasupra creştetelor altor popoare. Restul e – ursită“.*[277]

Diferențe stilistice în interiorul culturii europene

Blaga consideră că matricea stilistică are o forță modelatoare extraordinară, aspect care este vizibil şi în faptul că o formă spirituală de vocație universală, precum creştinismul, s-a diferențiat în funcție de matricele stilistice locale pe care le-a întâlnit. Distincțiile stabilite de el între *catolicism, protestantism şi ortodoxie* sunt relevante pentru forța analitică a ideii de matrice stilistică. Creştinismul este o spiritualitate bipolară, spune Blaga, ce are un pol fixat în „transcendență“ şi alt pol în aspectele „concrete“, lumeşti. Faptul definitoriu al spiritualității creştine este „întruparea“ divinității în făptura umană, „întruparea“ Logosului divin în realități profane. Culturile europene şi ramurile creştinismului se diferențiază şi în funcție de realitățile profane care sunt alese pentru a fi „echivalate în rang“ cu transcendența.

Astfel, răspândirea creştinismului în mediul romanic a dus la cristalizarea *catolicismului*.

---

[275] *Ibidem*, p. 327.
[276] *Ibidem*, p. 330.
[277] *Ibidem*, p. 330-331.

Întâlnind matricea stilistică romană, catolicismul a asimilat valorile divine cu ideea de stat şi cu toate categoriile etatizante. Biserica este aici considerată un stat al lui Dumnezeu pe Pământ, iar catolicismul a preferat întotdeauna valorile autorităţii, fiind animat de spiritul juridic roman, de disciplina religioasă, de voinţa de putere, de o atitudine activistă, de o năzuinţă universalistă şi de tendinţe imperialiste.

Protestantismul s-a născut din întâlnirea spiritului creştin cu matricea popoarelor germanice, mediu în care categoria libertăţii individuale a fost asimilată cu absolutul. Viaţa religioasă protestantă este dominată de problematizare, de nelinişte interioară, precum şi de un acut sentiment al datoriei raţionale.

Ortodoxia a ales categoriile organice pentru a semnifica divinitatea (viaţa, pământul, firea). Din aceste diferenţieri derivă apoi diferenţieri fundamentale privind concepţiile despre biserică, despre naţiune şi stat, despre limbă, diferenţe de stil cultural şi de atitudine spirituală.

Teoria lui Blaga are numeroase rezonanţe actuale. Diviziunile istorice, spirituale şi religioase ale Europei (diviziuni în interiorul unui tip de civilizaţie neîndoielnic unitar), ne pot da o idee despre paradigmele diferite ce operează în mediul european, paradigme ce modelează concepţiile despre om şi natură, despre libertate şi salvare, despre limbă, despre naţiune şi stat etc. Într-o analiză comparativă, de excepţională pătrundere, Blaga arăta că, pe câtă vreme apuseanul catolic sau protestant înclină să „*confunde ideea de naţiune cu ideea de stat sau chiar să o derive din ideea de stat*", în aria românească şi, în general, în cea răsăriteană, naţiunea este definită prin categoriile „*organicului*", asociindu-se „*ideea de naţiune cu aceea de neam*".[278] Structurile politice mişcătoare, tranzitorii, variabile, de cele mai multe ori de tip imperial, care şi-au întins umbra dominatoare asupra acestui spaţiu, erau resimţite de popoarele din zonă ca alcătuiri „neorganice", împotriva cărora ele au declanşat o serie de revoluţii naţionale şi sociale.

Ca atare, *comunitatea de viaţă istorică, de limbă, de tradiţii culturale, în esenţă, unitatea de viaţă spirituală,* au îndeplinit în această arie un rol capital. Mecanismele simbolice prin care era reprezentată apartenenţa la realităţile istorice, supraindividuale şi „organice" ale naţiunii, au fost extrem de vii şi eficace la popoarele răsăritene, care se pot mândri, spune Blaga, cu „*un sentiment mult mai lămurit al etnicului*"**.** Acest sentiment de solidaritate etnică opera cu eficienţă pe deasupra sau pe dedesubtul decupajelor teritoriale vremelnice, impuse de raporturile geopolitice, de aranjamentele şi schimbările survenite în raporturile de forţă dintre state, imperii sau provincii. (Iată şi un posibil traseu explicativ pentru actuala dezintegrare a Estului).

Observaţiile lui Blaga sunt de o certă actualitate. Construit pe valori etatiste, pe categorii aferente autorităţii de stat, *catolicismul a dizolvat naţiunea în stat*, supunând-o la un proces de integrare politică şi administrativă, care a permis apariţia unor structuri statale solide şi centralizate. Dacă este adevărat, după cum spune Blaga, că instituţiile catolicismului au favorizat centralizarea statului francez, este la fel de elocvent şi contraexemplul Italiei, unde alţi factori, de natură istorică, economică şi locală, au întârziat unificarea statală.

In schimb, *protestantismul*, cu pivotul său în categoriile libertăţii individuale, a favorizat nu numai desprinderea unor naţiuni de blocul catolic universalist şi sufocant, odată cu Reforma lui Luther, dar şi convingerea indivizilor că *naţiunea e obiectul unei libere opţiuni morale, al unui angajament voluntar al individului faţă de o „formă abstractă" şi detaşată de viaţa concretă a individului, formă faţă de care el are, totuşi, un înalt sentiment al datoriei civice*. Blaga sintetizează astfel diferenţele, precizând că, în lumea protestantă, naţiunea

> *„...nu este socotită ca un adevărat organism, cu o bază profund inconştientă, şi de o înfăţişare niciodată ostentativ afişată, ca în răsăritul ortodox, ci mai curând ca o colectivitate de libertăţi convergente, ca o entitate abstractă, cimentată prin acte de voinţă şi ca o expresie înaltă a datoriei".*[279]

Cu toate particularităţile parcurse de formarea statelor naţionale în ţările occidentale, este elocvent că, atât în spaţiul catolic, cât şi în cel protestant, rolul decisiv l-au jucat factorii de ordin

---

[278] *Ibidem,* pp.212-214.
[279] *Ibidem,* p. 214.

politic, economic, instituțional, administrativ şi juridic. În aceste medii, statul premerge națiunii moderne şi a modelat națiunea. Pe când în mediile răsăritene, unde imperiile medievale s-au prelungit până în epoca modernă, națiunile s-au cimentat şi fortificat inițial sub aspect cultural (prin elemente „organice": limbă, tradiții, literatură etc.) şi au ajuns ulterior, prin eforturi de durată, să-şi constituie structuri politice de tipul statului național.

Deci, rezumând aceste analize, putem spune că în cele mai multe țări occidentale națiunea are drept sistem privilegiat de referință *identitatea politică*, văzută ca un contract voluntar şi rațional între individ şi stat. În lumea răsăriteană, națiunea are drept prim sistem de referință *identitatea culturală*, ca formă de apartenență a individului la realități „organice" (limbă, tradiții, forme culturale, istorice şi supraindividuale). Se impune, totuşi, o observație pentru a echilibra interpretările excesive ale acestor diferențe. Ca şi în zona occidentală, cultura națională a fost în spațiul estic un instrument de construcție a statului național. Dar, în mediul geopolitic al estului european putem vorbi de o predominanță a mijloacelor spirituale şi culturale față de factorii economici şi instituțional-administrativi. Acest fapt nu înseamnă că mişcările de emancipare națională, pornite inițial din perimetrul culturii, nu aveau ca ținte politice explicite tocmai construcția statului național, ideal pe care, de exemplu, agenții culturali şi politici din aria românească nu l-au pierdut din vedere nici o clipă. De fapt, după cum au demonstrat cercetările istorice, agenții culturali şi politici nu numai că au lucrat convergent în spațiul românesc, dar au coincis multă vreme. De aceea, putem afirma că factorii culturali au avut un rol cauzal genetic, în sensul tare al termenului, în formarea națiunii române. Creatorii de cultură au preluat asupra lor şi sarcini explicit politice, iar unitatea culturală a anticipat, a pregătit şi a sprijinit cristalizarea ulterioară a unității politice.

O actualizare a acestei probleme ne este oferită de politologul american Samuel Huntington, autor al unor studii fundamentale, dar controversate, privind importanța culturii şi în special a religiei pentru modelarea universului interior al unei națiuni şi pentru dinamica raporturilor geopolitice dintre civilizații. În acest caz ne interesează doar distincția pe care el o face între „națiunile organice" şi „națiunile politice". Huntington apreciază că toate națiunile europene sunt „națiuni organice", edificate pe suporturi istorice, etnice, lingvistice şi culturale evidente, pe când Statele Unite, având un caracter singular, ar fi o „națiune politică", în care funcția de solidarizare este îndeplinită de factori de ordin politic, specifici democrației americane.[280] El consideră că americanii îşi regăsesc identitatea nu în aspecte de natură culturală, ci într-un ansamblu de principii şi valori politice, care alcătuiesc aşa-numitul *„crez american",* definit de autor ca *„un amalgam",* un complex de idei, valori, atitudini şi convingeri, cu un caracter difuz şi nesistematic, ansamblu de valori care este însă larg împărtăşit de toti membrii societătii. Aşadar, în cazul SUA, identitatea politică are o relevanță mai mare decât cea culturală.

Cultura minoră şi cultura majoră. Etnic şi național, tradițional şi modern

Blaga a elaborat o teorie complexă cu privire la diferențele dintre cultura tradițională, populară, „minoră" şi cultura de tip „istoric", majoră. Noțiunea de istorie capătă aici un înțeles aparte, însemnând o desfăşurare consecventă a evoluției, care se întruchipează în creații de mare amplitudine, creații conştiente şi durabile. Cultura minoră şi cea majoră ar fi două straturi culturale, cu forme, mecanisme simbolice şi manifestări specifice, între care diferențele sunt de structură, nu de valoare, dar între care există şi „treceri", prelungiri. Aceste straturi pot fi găsite, de exemplu, în lumea antică greacă şi romană, în Evul Mediu şi chiar în societățile moderne. În epoca modernă, culturile minore sunt culturile locale, de tip popular, folcloric, unele de o vitalitate extraordinară, altele anemiate şi sufocate sub avalanşa modernizărilor, supraviețuind doar ca „relicve" în interiorul structurilor dominante ale culturilor majore, culturi de tip „modern", produse ale vieții

[280] Samuel P. Huntington, *Viața politica americană,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, pp 40-46.

urbane şi ale epocii industriale.

Putem asimila distincţia blagiană dintre cultura minoră şi cea majoră cu distincţia clasică a antropologiei occidentale dintre culturi orale şi culturi ale „scrisului", sau cea dintre tradiţional şi modern, dintre etnic şi naţional. La Blaga, în trecerea de la cultura populară la cea modernă nu este vorba de o pierdere a identităţii, ci de o reconstrucţie a ei pe alte suporturi spirituale, economice, sociale şi politice. Nu specificitatea culturală se pierde în acest proces, *ci forma istorică în care s-a întruchipat până acum.* Ea nu se mai sprijină preponderent pe elementele folclorice, ca în faza anterioară, ci pe determinaţii noi, cucerite în febra edificării culturale şi politice a naţiunii, pe configuraţia *naţională* a valorilor morale, juridice, estetice, filosofice şi ştiinţifice. Identitatea naţională este atributul culturilor moderne naţionale care dezvoltă un nucleu etnic, ridicându-l în planul creaţiei majore, universale. Distincţia dintre cultura etnică minoră şi cultura naţională majoră este expresia unor *diferenţe de structură* între două faze istorice ale aceleiaşi culturi sau între două tipuri de structuri culturale concomitente.

Într-un studiu din 1925, Blaga vorbeşte de raportul dintre „*etnografie şi artă*", folosind primul termen pentru a desemna elemente de recuzită populară (teme, motive, forme de expresie, decor etc.) din structura unei opere, iar al doilea termen pentru a desemna formele moderne de artă, arta naţională de expresie modernă. Blaga afirmă că utilizarea programatică a unor date exterioare ale etnografiei nu poate înlocui absenţa personalităţii creatoare şi, ca atare, „*nu trebuie să ne îngăduim iluzia că prin aceasta se creează o artă naţională*"[281]. Blaga prefigurează aici ideea matricii stilistice care modelează, în mod inconştient, datele specifice ale creaţiei. De aceea, afirmă că „naţionalitatea unei opere este o fatalitate", „are o putere de destin", se impune dincolo de intenţiile conştiente ale creatorului, iar acesta din urmă nu poate scăpa din cercul unei spiritualităţi specifice. Dacă această „fatalitate" e o axiomă pentru creaţie, a doua axiomă e următoarea: „*naţionalitatea unei opere nu trebuie căutată; ceea ce e profund etnic se înfăptuieşte de la sine*".[282] Caracterul specific naţional al artei este definit printr-o idee care va dobândi ulterior o dezvoltare sistematică:

> *„O operă de artă nu devine naţională prin faptul că adună, ca într-o căldare vrăjitorească, un cât mai mare număr de elemente etnografice. O operă de artă devine naţională prin ritmul lăuntric, prin felul cum tălmăceşte o realitate, prin adânca afirmare sau tăgăduire a unor valori de viaţă, prin instinctul care niciodată nu se dezminte pentru anumite forme, prin dragostea invincibilă faţă de un anumit fel de a fi şi prin ocolirea acestora".*[283]

Iată un admirabil rezumat al notelor care dau specificitate *autentică* operei de artă. În felul în care Blaga vede raportul dintre fondul cultural etnic premodern şi cultura naţională de expresie modernă putem descoperi un model cu valoare generală pentru înţelegerea conexiunilor dintre cele două straturi, *concomitente sau succesive,* ale unei culturi.

Articulate pe verticala istoriei, ele semnifică două moduri de a fi ale specificului cultural. Specificul etnic, atribut al culturii de tip tradiţional, a avut eficienţă şi funcţionalitate istorică în contextul care l-a plămădit şi în care s-a manifestat. El asigură identitatea unei culturi pe acest nivel în „dialogul" cu alte culturi de acelaşi tip. A compara însă performanţele unei culturi minore cu ale altei culturi de tip „major" înseamnă a compara ceea ce nu se poate compara, căci cele două culturi sunt, de data asta, *incomensurabile,* incongruente, diferite ca structură, ca formă de existenţă.

Teza paradoxală a specificităţii naţionale obţinute prin transfigurarea artistică a unui fond etnic şi cultural străin e menită să ilustreze independenţa relativă a „naţionalului" faţă de „etnic". Teza ilustrează, totodată, dependenţa specificului naţional de „etnicitatea autentică", de matricea culturală interiorizată şi activă în structura lăuntrică a creatorului. Două exemple edificatoare menţionează Blaga. Mai întâi, cazul lui Bela Bartok: el prelucrează *motive muzicale populare româneşti,* dar creaţiile „culte" rezultate din această operaţie au un caracter *naţional maghiar, nu românesc*. Deşi fondul etnic al motivelor e românesc, mediul interior şi rezonanţa sufletească din

---

[281] Lucian Blaga, *Etnografie şi artă*, în vol.: *Zări şi etape,* Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p.324.
[282] *Ibidem,* pp..323.
[283] *Ibidem.*

muzica sa nu aparţin orizontului stilistic românesc. Specificul etnic nu se transmite, aşadar, automat şi nu se preface direct în specific naţional. Al doilea caz e cel al dramaturgului englez B.Shaw, care prelucrează un subiect din spaţiul francez („Ioana d'Arc"), dar îl supune matricii sale stilistice, obţinând un produs artistic englez în datele sale ultime. Blaga mergea până acolo cu paradoxul, încât afirma:

> *„O operă de artă poate să fie naţională chiar fără a cuprinde în zalele ei nici un singur element etnografic. Mai mult: O operă poate să fie românească – chiar dacă s-ar plămădi din elemente etnografice cu totul străine de poporul românesc".*[284]

Ceea ce ne interesează e fondul problemei: *în trecerea de la minor la major, de la „etnic" la „naţional" are loc o reconstrucţie a specificului în alt plan cultural*. Prezenţa ca atare a fondului cultural etnic – elemente de recuzită etnografică etc. – în structura unei opere nu e suficientă pentru a obţine marca ei naţională, deşi aceasta pare a fi calea cea mai uşoară şi uzitată. Nu trebuie însă să tragem concluzia că ar fi vorba de o discontinuitate totală între cele două planuri, ci doar de exigenţe, structuri şi funcţii diferite. Învăţămintele pe care le putem trage sunt multe. Iată una dintre ele: nu putem proba specificul *naţional* al unei culturi doar prin creaţii folclorice şi prin date etnografice.

Aşadar, specificul stilistic este un element *structural* pentru orice cultură şi pentru oricare fază istorică a ei. Cultura modernă se edifică pe un fundament etnic care-i asigură specificitatea, fără însă a i-o furniza direct. „Factorul etnic" înseamnă şi la Blaga structura interioară a culturii, istorie specifică acumulată în tradiţii şi sisteme de atitudini faţă de lume, limbă şi monumentele ei literare, matricea stilistică etc. Acesta este şi sensul ideii după care universul culturii populare este depozitarul specificului naţional autentic, iar regenerarea şi înălţarea culturală a naţiunii noastre trebuie aşteptată de la valorificarea acestui patrimoniu etnic. El este *izvorul, garanţia, fundamentul* originalităţii noastre culturale. Termenii pe care i-am subliniat indică destul de limpede funcţiile culturii populare în raport cu noua cultură majoră. Izvorul nu este identic cu fluviul, fundamentul nu epuizează edificiul, garanţia specificului nu e totuna cu specificul înfăptuit etc. Specificul naţional îşi are *rădăcina* în acest strat etnic al culturii, dar trunchiul şi coroana trebuie să-şi afle împlinirea în alt plan istoric şi în alt tip structural de cultură.

Între cele două planuri ale culturii sunt şi punţi de trecere, dar şi discontinuităţi frapante, rupturi de nivel, deosebiri ireductibile. Cultura populară demonstrează capacitatea creatoare de care dispunem, matricea specifică, *virtualitatea* ce-şi aşteaptă realizarea; *dar cu ea nu avem actualitate în orizontul modernităţii.* Structurile stilistice originale, relevate până acum cu precădere în plan minor, trebuie puse în exerciţiul creaţiei majore. Precizările lui Blaga sunt importante:

> *„Cultura majoră nu repetă cultura minoră, ci o sublimează, nu o măreşte în chip mecanic şi virtuos, ci o monumentalizează, potrivit unor vii forme, accente, atitudini şi orizonturi lăuntrice. O cultură majoră nu se stârneşte prin imitarea programatică a culturii minore. Nu prin imitarea cu orice preţ a creaţiilor populare vom face saltul de atâtea ori încercat într-o cultură majoră. Apropiindu-ne de cultura populară, trebuie să ne însufleţim mai mult de elanul ei stilistic interior, viu şi activ, decât de întruchipări ca atare. Nu cultura minoră dă naştere culturii majore, ci amândouă sunt produse de una şi aceeaşi matrice stilistică".*[285]

Distincţiile au în textul citat un puternic relief. Blaga vorbeşte de un *salt* în trecerea de la minor la major, de o *sublimare* şi o *monumentalizare* a creaţiilor minore, nu de o imitare a lor. Înfăptuirile celor două tipuri ale culturii diferă în conţinuturi, forme şi funcţiuni, de aceea nu pot fi reluate din cultura minoră *„întruchipările ei ca atare"*, ci doar *„elanul ei stilistic interior"* care trebuie să-şi găsească o întruchipare de alt tip. Şi în cultura majoră se exprimă cu pregnanţă matricea stilistică, dar în forme care-i sunt proprii.

Este semnificativ faptul că, atunci când caracterizează cultura minoră nu în sine (ca structură autonomă), ci în raport cu cea majoră, revin adesea sub pana gânditorului expresii de tipul:

[284] *Ibidem.*
[285] Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*, în vol: *Izvoade*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p.48.

„*potențial* stilistic“, „*temelie*“, „*incomparabil şi inalienabil patrimoniu*“, care indică „*posibilitățile felurite ale viitoarei noastre culturi majore*“ etc. Aşadar, distincția dintre cele două straturi ale culturii poate fi exprimată în termenii raportului dintre *virtual* şi *actual.* Cultura populară este integrată în cea națională, este încapsulată în structurile ei interioare.

Matricea stilistică este un concept de acelaşi ordin cu termenul competență din lingvistică, iar realizările culturale efective țin de sfera performanței. Dacă este adevărat că mulți scriitori moderni stau „îngropați“ şi nedezlipiți în „blocul“ culturii române vechi, după cum afirmă Călinescu, desfăşurarea lor nu e doar un proces de explicitare „analitică“ a unei competenței fixate o dată pentru totdeauna, ci un proces *creator* şi „sintetic“ de lărgire a ei.

Diagrama istorică a lumii româneşti

Trecerea de la minor spre major este şi problema capitală a istoriei moderne româneşti. Pentru a înțelege reprezentarea cu care operează Blaga trebuie să ne închipuim cele două tipuri de cultură ca două registre, două „portative“ pe care evoluează viața unui popor. Numai astfel putem înțelege sensul ideii lui Blaga că există în evoluția românească momente şi secvențe în care el vorbeşte de „retragerea din istorie“ sau de „boicotul istoriei“. E vorba de retragerea provizorie din cultura majoră în cea minoră, ca o strategie de supraviețuire.

O primă precizare se impune cu privire la înțelesul termenului de „istorie“. În sensul uzual, istorie înseamnă „suma evenimentelor şi a prefacerilor“ ce au loc în viața unui popor sau a omenirii, dar, într-un sens filosofic mai elaborat, istorie înseamnă integrarea faptelor umane „*într-o linie ritmică sau de vastă continuitate, într-o dinamică de anume anvergură*“, într-o „*amplă înlănțuire, care implică inițiative individuale, dar nu se explică prin ele*“.[286] În al doilea înțeles, istorie înseamnă istorie „majoră“, de linie evolutivă şi cu o logică interioară consecventă, cu realizări de tip „monumental“.

Teoria lui Blaga cu privire la diagrama istorică a poporului român (cu momente de „retragere din istorie“) nu poate fi înțeleasă decât dacă păstrăm această distincție dintre cele două „niveluri“ sau „portative“ ale istoriei: minor şi major. Astfel, după retragerea aureliană din Dacia, cultura de tip major, urbană, nu mai avea condiții de a fi perpetuată, iar poporul abia format, prin sinteza daco-romană, a fost nevoit să se retragă „gasteropodic“ în cultura minoră, anonimă, sătească, „organică“, în perioada în care evenimentele şi împrejurările copleşitoare au blocat afirmarea sa pe planul istoriei majore.

> *„Începuturile românismului coincid astfel cu o «retragere» din «istorie», şi din toate posibilitățile ei ritmice şi dialectice, într-o viață nu lipsită de cultură, nu despuiată de forme, dar anistorică. Pentru câteva veacuri viața pre-românească şi apoi românească a fost nevoită, sub presiunea evenimentelor ce se desfăşurau fulgerător pe drumurile şi în văzduhul Daciei, să renunțe la «istorie», să se retragă adică într-o existență organic-sufletească, oarecum atemporală“.*[287]

Întrucât nu se mai putea desfăşura în „puternice centre de viață“, deci pe o linie majoră, ce presupune totdeauna „*o populație de energii organizate*“, ființa românească s-a retras din structurile de tip urban în cele săteşti, în „cochilia“ vieții organice şi a culturii populare, „*unde în veacurile de somn aveau să se înfiripe întâiele determinante ale matricei stilistice româneşti*“. Această strategie a „retragerii“ în forme organice şi „diminutive“ ale vieții, ce nu permiteau înfăptuiri istorice de ordin major, a asigurat însă „supraviețuirea“ fibrei etnice a românismului. Un argument lingvistic, invocat cu toată precauția de Blaga, este *evoluția semantică* a unor termeni din latină în română, precum sunt termenii latini *pavimentum* şi *veterani*, care au devenit în limba română *pământ* şi *bătrâni*. Termenii menționați au suferit o regresie de la nivel major la cel minor

---

[286] Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* ed. cit, p. 297. Toate citatele care urmează sunt preluate din cap. *Evoluție şi involuție*, din lucrarea *Spațiul mioritic*, care face parte din *Trilogia culturii*, ed. cit., pp. 296-311.

[287] *Ibidem*, p. 298.

de civilizație, de la „stradă pavată“ la pământ, de la soldat cu experiență la „bătrân“ care a fost împroprietărit, împământenit. De la ipostaza în care ei evocau „*un fundal de civilizație de caracter major*“, au ajuns în română în ipostaza de a evoca drept fundal „*o viață de orizont organic şi anistoric*“.

E de observat că, în aceste considerații, Blaga pune totdeauna termenul de „istorie“ în ghilimele, pentru a marca faptul că-i acordă o semnificație specială. Fenomenul de care vorbeşte Blaga nu înseamnă dispariție, nici retragerea „geografică“ a românilor din spațiul lor de obârşie, ci o trecere pe un alt plan de viață, într-o existență în registrul minor; tocmai această pendulare este cea care a asigurat „continuitatea românismului“ în vatra sa de formare. Blaga susține că această „retragere“ a fost un răspuns „salvator“ la o provocare terifiantă a istoriei, la un fenomen pustiitor, ce a fost codificat de istorici prin termenul de *năvăliri barbare* asupra Europei. Putem stabili anumite similitudini între teoria blagiană a „retragerii din istorie“, ca strategie a supraviețuirii într-o conjunctură negativă, şi ideea lui Mircea Eliade privind mecanismele spirituale prin care culturile arhaice şi tradiționale elaborează răspunsuri la „teroarea istoriei“. Astfel, fixată în „orizontul interior“ al cadrului său stilistic, populația autohtonă a persistat aproape o mie de ani într-o „*atitudine instinctivă de autoapărare, care se poate numi boicot al istoriei*“, refuzând să se lase „târâtă“ în „volbura“ unei istorii făcute de stăpânirile vremelnice, istorie „*ce se făcea şi se desfăcea în protuberanțe inconsistente*“, presimțind că o asemenea istorie „*nu putea în nici un chip să fie a ei*“. În condiții atât de neprielnice, românii se retrag în viața organic-etnografică şi îşi apără cu tenacitate autonomia în „țările“ lor, oaze naturale de existență, având instinctul conservator şi „înțelepciunea“ de a nu se aventura „*în acțiuni de largă desfăşurare, care i-ar fi ademenit epic în istorie*“, dar care, în cazul unei înfrângeri, s-ar fi soldat cu dispariția lor, „*dacă nu fizică, cel puțin spirituală*“.

De la „țările“ locale, ca uniuni de obşti, românii ajung la cele regionale, astfel că voivodatele sau cnezatele româneşti se aflau în pragul de a-şi începe „istoria“ majoră, „*pe temei de inițiativă proprie, plină de verzi făgăduinți*“, la sfârşitul primului mileniul, când, odată cu sosirea ungurilor, românii sunt capabili de o rezistență organizată, dar insuficientă pentru a face față unui grup militar antrenat în operațiuni de pradă şi jaf. Întinderea stăpânirii ungare asupra unei părți a Transilvaniei „*a zădărnicit*“ manifestarea potențialului istoric al românilor, care nu va întârzia însă să se exprime cu vigoare începând cu secolul a XIII-lea, când românii, „*cu fața hotărât îndreptată spre viitor*“, „*încep ceva nou*“. Odată cu întemeierea statelor româneşti medievale are loc o „ieşire“ din registrul minor şi o „afirmare în istorie“, care va continua vertiginos, în perioadele de strălucire voivodală, până în secolul al XVII-lea, inclusiv. Acum, spune Blaga, asistăm la o transpunere din portativul minor în cel major, cum se întâmplă, de ex., cu semnificația cuvântului „*țară*“, care originar însemna „terra“ (pământ), evocând o „viață de tip organic“, pentru a dobândi cu timpul sensul *politic* de „țară“, adică de „*stat*“, „*ce implică o viață de tip major, istoric*“. La sfârşitul secolului al XIV-lea şi pe tot parcursul secolului al XV-lea, de la Basarab la Mircea cel Bătrân şi Vlad Țepeş, de la Bogdan la Alexandru cel Bun şi Ştefan cel Mare, statele româneşti se află într-o „exuberantă creştere“ ca „*un acoperământ prielnic substanței ocrotite*“, iar latențele istorice ale românilor „*izbucnesc cu rară vânjoşie, înflorind pe un podiş de remarcabilă continuitate ascendentă, şi luând chipul celei mai autentice «istorii» ce se poate imagina*“.

Vorbind de „*opera de zmeu şi de arhanghel*“ a lui Ştefan cel Mare, care se afla pe drumul unui „cosmos românesc“, de uimitoarele înfăptuiri politice şi culturale, cu sinteza dintre bizantin şi gotic, adaptată la matca locală, Blaga exclamă: „*iată, cu adevărat, o substanță şi forme «istorice»*!“, iată „*mica noastră veşnicie revelată în timp*“.

> „*Nici o altă epocă sau moment din trecutul nostru nu ne dăruie un aşa de intens prilej de a simți aroma măreției, până la care ar fi putut creşte istoria românească. Dar în faza ei cea mai hotărâtoare istoria noastră n-a avut norocul, nu să se facă în pace, căci istoria nu se face în pace, dar norocul să fie crutată de evenimente debordante şi să nu fie oarecum fizic zădărnicită în posibilitățile ei prin intervenția unor factori absolut copleşitori*“.

Consecință a acestor „factori absolut copleşitori“, care țin de expansiunea imperiului otoman, românii – care izbutesc, chiar şi în această conjunctură, să înfăptuiască pentru o clipă visul unirii,

prin „faptele epice“ ale lui Mihai Viteazul – au fost din nou blocați în afirmarea lor istorică, obligați iarăşi la o strategie defensivă, care nu le va permite, pentru câteva veacuri, decât o „cvasiistorie“, declanşând „*un nou boicot al istoriei*“, o nouă „*retragere*“, nu atât de radicală ca altădată. Este o reacție iarăşi salvatoare, spune Blaga, o atitudine de „*noncooperare*“ cu o istorie care se făcea cel mai adesea peste capetele românilor şi „*împotriva lor*“, de către cele trei imperii din jur, care-şi istovesc forțele în rivalități de dominație. Românii, retraşi pe jumătate în matricea lor organică, îşi dezvoltă o splendidă cultură populară şi îşi edifică paralel şi un strat major de cultură, cu o limbă literară expresivă şi cu alte înfăptuiri remarcabile, din epocile lui Vasile Lupu, Matei Basarab şi Constantin Brâncoveanu, reuşind „un maximum“ posibil, în condițiile date. Această viață culturală de tip major, la care au lucrat cronicarii şi personalitățile cunoscute, până la „*genialul Dimitrie Cantemir*“, ne apare „*ca o aluzie reconfortantă la ceea ce ar fi putut să fie o epocă de adevărată «istorie» românească*“. Aşa precum vor reflecta mai târziu Vulcănescu sau Noica asupra modulațiilor pe care le cunoaşte verbul „a fi“ în limba română, cu atât de specificul „*n-a fost să fie*“, Blaga nu-şi reprimă sentimentul amar şi regretul că „*evoluția organică*“ a istoriei şi a culturii româneşti a fost „*prematur întreruptă*“, „*că totul trebuia să fie altfel decât s-a întîmplat să fie*“.

Deşi sub raport cultural românii receptează şi asimilează noile idei şi mişcări spirituale specifice vremurilor moderne, sub raport politic ei nu mai reuşesc decât acțiuni intermitente, în „*parantezele deschise în cadrul istoriei «altora»*“, acțiuni de „echilibristică“ politică, fapte ce poartă fie semnul „aventurii“ (cazul acțiunii lui Cantemir), fie pe cel al „haiduciei“ izolate. Odată cu instaurarea epocii fanariote, istoria de linie majoră, atât de promițătoare cândva sub raport politic şi cultural, se frânge radical, poporul român neavând altă cale decât de a se retragere iarăşi din „istorie“, din cultura de tip major în cea de tip minor, în vreme ce deasupra sa se înfăptuia o istorie negativă, în care imperiile rivale din zonă, dispunând de forțe militare copleşitoare, îşi disputau spațiul românesc, peste voința şi puterile poporului român.

În spațiul transilvan, după ce sensul istoriei româneşti a fost „deviat“ sub stăpânirea maghiară, iar românul Ioan de Hunedoara, „splendidă personalitate“, a făcut, „*în mare parte cu ostaşi români, istorie ungaroeuropeană*“, iar Matei Corvin s-a angajat sub „steaguri“ străine de mediul etnic, țărănimea românească din Ardeal şi-a continuat „*instinctiv boicotul istoriei*“, retrasă în viața de tip organic, supraviețuind în „*cultura ei etnografică-religioasă*“. Boicotul țărănimii ardelene este mai „dârz“ şi mai „consecvent“ decât în celelalte provincii româneşti. Românii rezistă la ispita de a se lăsa „atraşi“ în noua „istorie“, ce li se înfățişa sub chipul Reformei religioase, acceptate de unguri şi saşi.

> *„Dacă se dovedeşte undeva eclatant boicotul istoriei, ca atitudine şi reacțiune românească, este aici. Românii, deşi alcătuiau cea mai numeroasă şi cea mai jefuită de drepturi populație a Ardealului, rezistă tentației multiforme. Ei rămân complet în afară de reformațiune. Saşii trec unanim, ungurii şi secuii în masă. Românii persistă în cochilia lor sătească, strămoşească, disprețuind chemarea ceasului lumii“.*

Românii şi-au apărat „din răsputeri“ legea strămoşească şi drepturile, atunci când amestecul străin le-a amenințat matricea lor stilistică, „autonomia sărăciei lor“. Când o parte a românilor din Transilvania a acceptat Unirea religioasă cu Roma, acest fapt s-a petrecut sub auspiciile ideii naționale; românii uniți au solicitat imperativ, ca preț al compromisului spiritual, recunoaşterea statutului lor politic, ca cea mai veche şi mai numeroasă „națiune“ a Principatului. Această „unire“, pe care au accepat-o din considerente geopolitice, nu le-a alterat însă „nici duhul religios, nici stilul cultural“. Din acest mediu a venit şi semnalul „deşteptării“ naționale, de la Şcoala Ardeleană, care a preluat acum ideea națională şi i-a dat o formulare modernă, ofensivă, programatică, rezultat al contactului cu lumea apuseană. Secolul XIX debutează pentru români ca secol al „deşteptării naționale“, al ieşirii masive în „istorie“, prin evenimentele cunoscute, ieşire în istoria majoră, se înțelege, proces care continuă ritmic şi consecvent, pentru a culmina cu actul suprem de la Alba Iulia din 1918. Iată, aşadar, evoluția „onduliformă“ a poporului român, alternanța de coborâşuri şi ridicări (motivul deal-vale), care din planul geografiei trece în planul istoriei.

Această teorie a lui Blaga trebuie înțeleasă în sensul ei autentic, pentru a nu fi deformată de interpretări interesate şi răuvoitoare. Poporul român, odată cu formarea sa prin sinteza daco-

romană, a parcurs o diagramă istorică specifică, în care a pendulat, în funcție de împrejurări, între registrul minor şi major al istoriei, asigurându-şi astfel continuitatea ființei naționale. După epoca voivodală a lui Ştefan cel Mare, „evoluția organică" a matricei stilitice româneşti *pe plan major* a fost blocată. Ca şi Eminescu, Blaga consideră că de atunci începe „criza" poporului românesc; semnificația tragediei naționale constă în faptul că, prin această întrerupre istorică, „*se pierdea, în momentul cel mai hotărâtor, o dată pentru totdeauna, posibilitatea unei evoluții organice şi fireşti a românismului*".

Termenul de „evoluție organică" nu revine întâmplător sub pana lui Blaga. Maiorescu şi Eminescu, după cum ştim, au deplâns faptul că România nu s-a putut moderniza printr-o „evoluție organică". Realitățile organice, de substrat, ale României, în speță, satul cu structurile sale, aveau nevoie de timp pentru a se transforma în sensul cerut de noile exigențe moderne, de „*necesitățile de stat şi de rețeaua complexă a interdependențelor europene*". Presiunea noilor cadre istorice în care am intrat în decursul secolului al XIX-lea, când Europa occidentală avea alte instrumente tehnice şi alt ritm de evoluție, precum şi încetineala transformărilor din fondul nostru social, „*ne făcea cu neputință o evoluție absolut firească*". În aceste condiții, când ne-am cucerit independența prin virtuți proprii, „dar şi prin jocul forțelor europene":

> *„Nu putem deci să ne menținem şi să ne dezvoltăm ca stat decât integrându-ne în Europa şi acceptând de multe ori netrecute prin nici o strungă forme croite cu foarfeci străine. Satul românesc, păstrătorul matricei noastre stilistice, rămânea în urmă; el îşi lua un sfânt şi iritant răgaz. Recunoaştem că nu se putea altfel. O evoluție firească urmează şoapta unor pravili misterioase, ea nu se face la poruncă şi nici nu se poate accelera pe cale chimică. De altă parte nu era deloc recomandabil să nu acceptăm anumite forme de circulație europeană fără a ne expune din nou primejdiei descompunerii".*

În consecință, încorporarea noastră în civilizația europeană, cu rezultate uneori „penibile", împrumutul unor forme politice şi evoluția precipitată, cu acest decalaj dintre sat şi oraş, sunt aspecte negative inevitabile, consideră Blaga, aspecte care sunt însă „*răscumpărate de avantajul fără pereche al libertății*". Deloc tradiționalist şi refractar la integrarea noastră în lumea europeană, aşa cum pe nedrept a fost interpretat deseori, Blaga are o poziție echilibrată şi lucidă, arătând că şi la alte popoare se poate constata o coincidență între „procesul de autoconstituire şi de imitație": „*Nu trebuie prin urmare să ne osândim cu cuvinte nedrepte, dar nu trebuie nici să prezentăm ca virtuți nişte simple neajunsuri*".[288]

Dar, evoluția neorganică din epoca modernă a lăsat urme inevitabile. Mult invocata „ardere a etapelor" în evoluția socială îşi are reversul în faptul că dificultățile ocolite, nu învinse organic, revin la un moment dat în istoria unui popor. Într-unul dintre aforismele sale, Blaga ne aminteşte acest avertisment, ce are conotații speciale şi în actualitate: „*Etapele arse în trecut devin tot atâtea dificultăți în viitor*".[289] Dar, apreciază Blaga, satul, rezervorul potențialităților noastre istorice, se află în ofensivă şi el va umple încetul cu încetul cu substanță proprie „cadrele vieții noastre de nivel major", atât sfera materială cât şi cea spirituală. Într-o însemnare făcută spre sfârşitul vieții, Blaga reia ideea continuității, considerând că noile date istorice îi confirmă teoria:

> *„Din momentul în care eu mi-am expus ideile cu privire la formarea poporului nostru până astăzi a trecut un sfert de veac. Învățații noştri, istorici, lingvişti, arheologi, au scos în răstimp la iveală o seamă de «fapte» care îmbogătesc cu noi argumente tezele mele. În perspectiva considerațiilor mele de altădată – anume «fapte» pe cari adversari ai «continuității» noastre în Dacia le-au dat drept argumente împotriva continuității devin, din contră, argumente în favoarea continuității".*[290]

[288] *Ibidem*, p. 312.
[289] Lucian Blaga, *Elanul insulei*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 107.
[290] *Ibidem*, p. 183.

Texte din lucrările lui Blaga

Texte din *Trilogia culturii*, în *Opere*, vol. 9, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, pp. 179-198.

„Matricea stilistică, în afară de toate aceste considerente, ni se prezintă, sub un aspect general, care teoreticeşte poate fi divers şi rodnic speculat. Matricea stilistică e compusă dintr-o serie de determinante:

1.Orizontul spaţial (infinitul, spaţiul-boltă, planul, spaţiul mioritic, spaţiul alveolar-succesiv etc.)

2.Orizontul temporal (timpul-havuz, timpul-cascadă, timpul-fluviu).

3.Accentul axiologic (afirmativ şi negativ).

4.Anabasicul şi catabasicul (sau atitudinea neutră).

5.Năzuinţa formativă (individualul, tipicul, stihialul).

«Matricea stilistică» este ca un mănunchi de categorii, care se imprimă, din inconştient, tuturor creaţiilor umane, şi chiar şi vieţii întrucât ea poate fi modelată prin spirit. Matricea stilistică, în calitatea ei categorială, se întipăreşte, cu efecte modelatoare, operelor de artă, concepţiilor metafizice, doctrinelor şi viziunilor ştiinţifice, concepţiilor etice şi social, etc. Sub acest unghi trebuie să notăm că «lumea» noastră nu e modelată numai de categoriile conştiinţei, ci şi de un mănunchi de alte categorii, al căror cuib e inconştientul. Frontul creator uman în raport cu «lumea» nu e simplu, cum crede Kant şi toţi care l-au urmat, ci multiplu, sau cel puţin dublu. «Lumea noastră» se înfruptă deci din spontaneitatea umană cu o intensitate exponenţială“.

„(...) ceea ce morfologii [culturii-n.ns.] interpretează ca sentiment spaţial în funcţie de un anume peisaj, devine în teoria noastră „orizont spaţial“ autentic şi nediluat al «inconştientului». Inconştientul nu trebuie privit numai în înţeles de conştiinţă infinit scăzută, ci în sensul unei realităţi psiho-spirituale amplu structurate şi relativ sieşi suficiente. „Orizontul spaţial“ al inconştientului, scos şi rupt din înlănţuirea condiţiilor exterioare şi cristalizat ca atare, persistă în identitatea sa indiferent de variaţiunea peisajelor dinafară. Orizontul spaţial al inconştientului, înzestrat cu o structură fundamentală şi orchestrat din accente sufleteşti, trebuie socotit ca un fel de cadru necesar şi neschimbăcios al spiritului nostru inconştient. Inconştientul se simte organic şi inseparabil unit cu orizontul spaţial, în care s-a fixat ca într-o cochilie; el nu se găseşte, numai într-o legătură, laxă şi labilă, de la subiect la obiect, cu acest spaţiu, cum se găseşte conştiinţa faţă de peisaj. Supusă contingenţelor celor mai capricioase, conştiinţa e dispusă să-şi trădeze în orice moment peisajul. Inconştientul nu trădează. Orizontul spaţial al inconştientului e deci o realitate psiho-spirituală mai adâncă şi mai eficace decât ar putea să fie vreodată un simplu sentiment. Pentru a ne putea explica unitatea stilistică a unei culturi, fenomen atât de impresionant, credem că nu putem recurge numai la peisaj, nici la sentimente în legătură făţişă cu peisajul. Adâncimea fenomenului necesită o explicaţie prin realităţi ascunse, de altă greutate. Or, un orizont spaţial al inconştientului poate fi cu adevărat o asemenea adâncă realitate. Orizontul spaţial al inconştientului poate cu adevărat dobândi rolul de factor determinant pentru structura stilistică a unei culturi sau a unei spiritualităţi, fie individuale, fie colective. Cum orizontului spaţial al inconştientului îi atribuim o funcţie plastică şi determinantă, putem să-l numim şi „spaţiu-matrice“.

(...) Acest orizont [specific culturii române-n.ns], neamintit cu cuvinte, se desprinde din linia interioară a doinei, din rezonanţele şi din proiecţiunile ei în afară, dar tot aşa şi din atmosfera şi din duhul baladelor noastre. Acest orizont, indefinit ondulat, se desprinde, însă, ceea ce e mult mai important, şi din sentimentul destinului, din acel sentiment care are un fel de supremaţie asupra sufletului individual, etnic sau supraetnic. Destinul aci nu e simţit nici ca o boltă apăsătoare până la disperare, nici ca un cerc din care nu e scăpare, dar destinul nu e nici înfruntat cu acea încredere nemărginită în propriile puteri şi posibilităţi de expansiune, care aşa de uşor duce la tragicul hybris. Sufletul acesta se lasă în grija tutelară a unui destin cu indefinite dealuri şi văi, a unui destin care, simbolic

vorbind, descinde din plai, culminează pe plai şi sfârşeşte pe plai. Sentimentul destinului, încuibat subteran în sufletul românesc, e parcă şi el structurat de orizontul spaţial, înalt, şi indefinit ondulat. De fapt orizontul spaţial al inconştientului şi sentimentul destinului le socotim aspecte ale unui complex organic, sau elemente, care, din momentul nunţii lor, fac împreună un elastic, dar în fond inalterabil, cristal. (...)

Sigur e că sufletul acesta, călător sub zodii dulci-amare, nu se lasă copleşit nici de un fatalism feroce, dar nici nu se afirmă cu feroce încredere faţă de puterile naturii sau ale sorţii, în care el nu vede vrăşmaşi definitivi. De un fatalism pus sub surdină de-o parte, de-o încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul acesta este ceea ce trebuie să fie un suflet, care-şi simte drumul suind şi coborând, şi iarăşi suind şi iarăşi coborând, ca sub îndemnul şi-n ritmul unei eterne şi cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers.

(...) Casele în satele româneşti de la şes nu se alătură în front înlănţuit, dârz şi compact, ca verigele unei unităţi colective (a se vedea satele săseşti), ci se distanţează, fie prin simple goluri, fie prin intervalul verde al ogrăzilor şi al grădinilor, puse pe nişte silabe neaccentuate între case. Această distanţă, ce se mai păstrează, e parcă ultima rămăşiţă şi amintire a văii, care desparte dealurile cu aşezări ciobăneşti. Se marchează astfel şi pe şes intermitenţa văilor, ca parte integrantă a spaţiului indefinit ondulat. E aici un fenomen de transpunere, vrednic de-a fi reţinut, şi izvorât dintr-o anume constituţie sufletească".
Trilogia culturii, pp.210-215.

„Categoriile preferate ale catolicismului sunt cele ale autorităţii sacral-etatiste: statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credinţă. Categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale libertăţii: independenţa convingerilor, deliberarea, problematizarea, hotărârea, datoria, fidelitatea. Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viaţa, pământul, firea. Deosebirile acestea de bipolaritate, între spiritualităţile creştine, se manifestă cu o impresionantă evidenţă în modul cum comunităţile confesionale concep feluritele realităţi şi probleme implicate de viaţa religioasă şi spirituală. (...)

Catolicismul, înţelegând biserica drept stat universal, a fost un mare creator de istorie, căreia a căutat să-i dea totdeauna o amploare monumentală. Faţă de acest rol funcţional al ideei despre biserică în spiritualitatea catolică, să remarcăm cum aceeaşi idee se deşertează aproape de orice conţinut la protestanţi. „Biserica", pentru evanghelici, este sau o simplă ficţiune, sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, numai comunitatea adiţională a indivizilor, asociaţi prin proprie hotărâre în unul şi acelaşi imens interes acordat libertăţii interioare. Dincolo de această sinteză aritmetică biserica nu reprezintă aproape nimic. Atmosfera protestantă este deci destinată să favorizeze mai ales iniţiativa individuală, construcţia pe cont propriu, creaţia originală a insului, poziţiile singularizate până la tragic. Mediul protestant e prielnic gândirii laice, ca şi creaţiilor de cultură laică. Aceasta în măsura că gândirea şi cultura laică se substituie absorbante, mai mult sau mai puţin, chiar vieţii religioase. Nu e mai puţin adevărat că acest fel de creaţii se realizează în mediul protestant cu profunda seriozitate a actelor religioase. Biserica e în protestantism un agent de adâncire etică-religioasă a vieţii cotidiane, profesionale şi a vocaţiei individuale. În ortodoxie biserica nu e nici stat autoritar, nici mănunchi de libertăţi convergente. Ortodoxia a cultivat, cât priveşte biserica, o concepţie de natură prin excelenţă organică. Biserica e privită ca un „organism", ca o „unitate a totului", în care e cuprins nu numai omul, ci şi viaţa şi creatura vegetală. Pentru ortodocşi biserica nu e o simplă organizaţie în expansiune, ea are din capul locului un aspect cosmic. Individul participă la totalitatea bisericei ca membrul unui organism la viaţa şi aspectele întregului organism. (...)

Menţinându-se, în principiu, necurmat pe lângă ideea despre biserică – „unitate a totului", ortodoxia a manifestat încă din timpuri vechi o tot mai pronunţată silinţă de divizare practică după naţiuni. Această înspicare e în definitiv rezultatul aceleiaşi aderări supreme la tot ce e „organic", trăsătură şi înclinare caracteristice popoarelor ortodoxe. În

lumea ortodoxă, organicul serbează triumfuri. De notat e că duhul ortodoxiei defineşte naţiunea după cel mai organic criteriu al ei, adică după „sînge“ şi „grai“. În cadrul ortodox indivizii se simt firesc integraţi în unitatea superioară şi mai complexă a „neamului“. Ideea de neam, în înţeles de „fapt organic“, s-a dezvoltat pe tărâm ortodox în desăvârşită neatârnare faţă de ideea de stat, cele mai adesea chiar împotriva ideei de stat. Spre ilustrare nu trebuie să trimitem mai departe decât la exemplul poporului românesc, care, păstrat sute de ani sub stele neprietenoase, şi-a presimţit unitatea organică de neam, peste barierele şi vămile a trei imperii. Prin contrast, situaţia aceasta clară, fără echivoc, ne îndeamnă să luăm seama la ezitările spiritualităţii catolice faţă de fenomenul „naţiunii“. Spiritualitatea catolică desconsideră, sau tolerează cel mult, ideea şi realitatea naţiunii, sau o priveşte de la înălţime, ca un fapt care nu trebuie neapărat să fie, întâmplându-se uneori să o socotească chiar un grav neajuns. Catolicismul urmează sub acest unghi toate directivele unei internaţionale. Nu-i vom nega deci dreptul de a purta atributul sau steagul unei colori după modelul altor internaţionale, de universală circulaţie. Să se remarce cum catolicismul, întemeindu-se pe ideea de stat divin, trece sfidător peste hotare naturale şi organice cum e limba, rămânând impermeabil învelit până astăzi într-o limbă sacrală moartă. Să se mai remarce confuziile semnificative, ce se produc sub auspicii catolice între ideea de naţiune şi ideea de stat. Noi răsăritenii ne putem mândri în genere cu un sentiment mult mai lămurit al etnicului, decât apusenii, şi câteodată cu o idee mai limpede, şi în orice caz mai firească, despre naţiune, identificând ideea (de naţiune) cu aceea de neam. Apuseanul înclină, la fiecare pas, să confunde ideea de naţiune cu ideea de stat, sau chiar să o derive din ideea de stat. Confuziile rezultă în cele din urmă din inaderenţa la „fire“, din lipsa de simpatie faţă de tot ce e organic, atitudini proprii spiritului catolic. Din contră simpatia pronunţată, de un accent ca o caldă îmbrăţişare, faţă de categoriile organicului, a avut în răsărit ca urmare atât aspiraţia spre o biserică ecumenică în înţeles de unitate organică a totului, cît şi divizarea bisericii după naţiuni, concepute tot ca un fel de organisme. Aderenţa la tot ce e organic, sub ale cărui vii şi suverane tipare se modelează în răsărit ideea de biserică şi ideea de neam, e verificată şi prin împrejurarea plină de tâlc şi profund naivă, că românul îşi numeşte credinţa simplu „lege românească“. Sinteza celor doi termeni, a cosmicului şi etnicului, îşi are puntea mijlocitoare în categoriile organicului. Protestanţii posedă desigur şi ei, sub un mod chiar foarte adânc, ideea de naţiune, dar semnificaţia acestei idei e în atmosfera protestantă întrucâtva altfel decât în răsărit şi cu totul alta decât la catolici. Protestanţii nu se simt aşa de organic solidari cu această realitate a neamului, a naţiunii; ei problematizează oarecum şi această idee, graţie înclinărilor lor înnăscute. Protestanţii observă faţă de naţiune o atitudine ca şi cum solidarizarea cu ea ar fi rezultatul unei alegeri, a unei optări pe bază de hotărâre liberă şi individuală. Actul alegerii libere, o dată săvârşit, individul se integrează în naţiune sub modul datoriei, căreia i se va supune cu tenace fidelitate şi până la jertfa de sine. Recunoaştem că această sumară caracterizare are o uşoară înfăţişare caricaturală. Nu ne simţim însă câtuşi de puţin vinovaţi pentru împrejurarea că psihologia protestantă se pretează la asemenea caricaturizări. Nu am putea, ce-i drept, cita vreo doctrină precisă în sensul arătat în propoziţiile de mai înainte, dar în atmosfera protestantă conştiinţa libertăţii predomină aşa de mult asupra oricărei realităţi, încât raportul formulat aici corespunde cum grano salis unei situaţii de fapt. În lumea protestantă integrarea insului în naţiune se îndeplineşte ca şi cum nu ar fi un fapt organic şi firesc, ci rezultatul unei deliberări, şi apoi un act solemn întemeiat şi susţinut pe conştiinţa datoriei. Libertatea, problematizarea, hotărârea – sunt şi în cazul integrării insului în naţiune stări şi faze implicate. Naţiunea, cu alte cuvinte, nu este socotită ca un adevărat organism, cu o bază profund inconştientă, şi de o înfăţişare niciodată ostentativ afişată, ca în răsăritul ortodox, ci mai curând ca o colectivitate de libertăţi convergente, ca o entitate abstractă, cimentată prin acte de voinţă şi ca o expresie înaltă a datoriei. […].

Pentru catolicism, naţiunea este aşadar o realitate în cazul cel mai bun tolerată, tolerată atâta timp cât ea nu pune piedici spiritului său organizator şi imperialist; altfel proscrisă sau pusă la index. Pentru protestantism, naţiunea e obiectul unei optări morale, o formă abstractă, care circumscrie o convergenţă problematică a libertăţilor individuale. Pentru ortodoxism naţiunea e un organism, şi ca atare afirmată cu accentul de care se bucură în atmosfera ortodoxă toate categoriile organicului“.

XI
Gândirea socială şi economică în perioada interbelică. Sistemul lui Dimitrie Gusti

1. Sistemul sociologic al lui Dimitrie Gusti (1880-1955)

Personalitatea ştiinţifică şi culturală a lui D. Gusti

Dimitrie Gusti este o personalitate centrală a culturii române din perioada interbelică. Activitatea sa multilaterală şi extrem de fecundă îl plasează în ipostaza de adevărată instituţie culturală. Dimitrie Gusti este o personalitate ştiinţifică şi culturală complexă, creatorul unui sistem sociologic original, recunoscut pe plan mondial, dar şi un excelent organizator şi conducător de instituţii culturale.

După studii strălucite făcute în Germania şi după doctoratul luat în 1904 cu teza *Egoismul şi altruismul* (sub conducerea lui Wilhelm Wundt), Gusti va fi profesor de sociologie la Universitatea din Iaşi între anii 1910 şi 1922, după care va funcţiona în aceeaşi calitate la Universitatea din Bucureşti. În 1918 înfiinţează la Iaşi, împreună cu Virgil Madgearu şi Vasile Pârvan, *Asociaţia pentru studiu şi reformă socială*, care va deveni în 1921 *Institutul Social Român*, o instituţie de prestigiu a culturii române din perioada interbelică. Gusti va organiza în cadrul institutului o serie de conferinţe şi dezbateri asupra problemelor politice şi sociale, cu participarea celor mai proeminente figuri ale timpului. Sub egida institutului au avut loc o serie de conferinţe cu privire la partidele politice, noua Constituţie din 1923, conferinţe care vor fi grupate în culegeri de studii. În 1919 înfiinţează publicaţia *Arhiva pentru ştiinţe şi reformă socială*, o publicaţie ştiinţifică de prestigiu în perioada interbelică.

Gusti este creatorul unui sistem sociologic original, dezvoltat într-o serie de studii şi cercetări, publicate în intervalul 1915-1945, dar este şi întemeietorul Şcolii sociologice de la Bucureşti, care a grupat o serie de personalităţi precum *H.H. Stahl* (unul dintre cei mai mari sociologi români, din opera căruia menţionăm: *Tehnica monografiei sociologice* (1934), *Nerej, un village d'une region archaique* (1939) şi lucrarea monumentală *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe din ţinutul Vrancei*, 3 volume, 1958), *Mircea Vulcănescu* (principalul teoretician al Şcolii sociologice, cel care a elaborat fundamentele teoretice ale sistemului sociologic), *Traian Herseni* (autor al unor lucrări şi sinteze teoretice deosebite), *Anton Golopenţia, Constantin Brăiloiu, Mihai Pop, Leon Ţopa, Pompiliu Caraion* ş.a.

Între 1932 şi 1933, Gusti a fost ministru al învăţământului, poziţie din care a înfăptuit o reformă a învăţământului, urmărind legarea acestuia de nevoile reale ale economiei şi ale ţării. De numele lui Gusti şi al şcolii sale sociologice este legată şi întemeierea *Muzeului Satului din Bucureşti, în 1936,* conceput ca o oglindă a civilizaţiei tradiţionale româneşti. Tot prin contribuţia masivă a Şcolii sociologice a lui Gusti a fost posibilă şi editarea monumentalei lucrări *Enciclopedia*

României, publicată în 4 volume, între anii 1938 şi 1941, o lucrare de referinţă ce sintetizează date de ordin istoric, politic, sociologic şi economic asupra României, abordând, într-o concepţie multidisciplinară, toate domeniile importante ale vieţii sociale pentru a reconstitui imaginea României la momentul respectiv. Lucrarea abordează şi analizează sistemul politic şi juridic al statului român, structura administrativă, evoluţia vieţii economice şi sociale, situaţia demografică, resursele naturale, principalele instituţii şi domenii ale societăţii. Capitolul despre primul război mondial este scris de Mircea Vulcănescu.

După 1944, Dimitrie Gusti a fost angajat în diverse proiecte şi activităţi diplomatice, iar în 1948, într-o călătorie în Statele Unite, a propus crearea unui Institut Social al Naţiunilor, sub egida ONU, menit să cerceteze starea naţiunilor, raporturile dintre ele şi să elaboreze documentaţia necesară pentru buna funcţionare a acestui organism. Proiectul său nu s-a înfăptuit atunci, dar, ulterior, s-au constituit astfel de organisme de cercetare. Principalele lucrări ale lui Gusti sunt: *Sociologia războiului* (1915) – o primă abordare a războiului cu instrumentele sociologiei; *Studii de sociologice şi etică* (1915); numeroase studii şi comunicări ştiinţifice publicate în perioada interbelică, pe care le va sintetiza în lucrarea *Ştiinţa realităţii sociale* (1941) – publicată în limba franceză. În 1935 înfiinţează revista de sociologie *Sociologia militans*.

Ideile majore ale sistemului sociologic

Sistemul sociologic al lui Gusti este unul integralist şi raţionalist, iar şcoala sociologică pe care a înfiinţat-o este cunoscută şi sub numele de Şcoala *monografică* de la Bucureşti. Principalele idei care dau substanţă concepţiei sale sunt următoarele:

1. Obiectul sociologiei este realitatea socială privită ca întreg, ca totalitate structurată de factori, relaţii şi acţiuni. Realitatea socială este formată din „unităţi sociale“, din organizaţii sociale interconectate şi articulate pe diverse niveluri: familie, sat, oraş, şcoală, biserică, comunităţi, grupuri sociale, instituţii – fiecare dintre acestea având un caracter de sistem şi fiind integrate într-o unitate socială integratoare, naţiunea. De fapt, Dimitrie Gusti este creatorul unei sociologii a naţiunii, întrucât naţiunea reprezintă în epoca modernă cea mai complexă şi funcţională unitate socială, o subdiviziune majoră a umanităţii.

2. *Esenţa societăţii este voinţa socială*. Toate manifestările unităţilor sociale sunt expresii ale voinţei, „forme ale activităţii omeneşti“. Sub influenţa voluntarismului lui Wilhelm Wundt, Gusti operează cu acest concept destul de confuz definit, afirmând, pe de o parte, că voinţa socială ar fi expresia conştiinţei de sine a omului, iar, pe de altă parte, că ea este motivată de stări afective şi organizată de diferite structuri raţionale. În unele studii, Gusti consideră că voinţa socială este determinată de nevoi, este condiţionată de necesitatea satisfacerii nevoilor umane.

3. Realitatea socială, cristalizată în unităţi sociale, este condiţionată de *patru cadre* – care explică geneza faptelor sociale, condiţiile şi potenţialităţile fenomenelor sociale: *cadrul cosmic, cadrul biologic, cadrul psihic, cadrul istoric.* Primele două cadre sunt cadre naturale, iar ultimele două sunt cadre sociale. Totodată, realitatea socială cuprinde *patru categorii de manifestări*, care exprimă valorile obiective ale societăţii, genurile de activităţi ce definesc viaţa socială în integralitatea ei: *manifestări economice, manifestări spirituale, manifestări politice, manifestări juridice.* Primele două sunt manifestări constitutive ale societăţii, ele formează substanţa vieţii sociale. Ultimele două sunt manifestări regulative şi funcţionale pentru orice unitate socială.

4. Pentru a exprima raporturile dintre cadre, dintre manifestări, precum şi dintre cadre şi manifestări, Gusti formulează *legea paralelismului sociologic*. Pentru a se distanţa de concepţiile reducţioniste şi unilaterale, ce considerau că una dintre aceste manifestări ar fi cauză a celorlalte (concepţiile spiritualiste sau cele materialiste, cum ar fi marxismul), Gusti afirmă că *aceste activităţi sunt inseparabile dar şi ireductibile*:

„În realitate, părţile totului social se dezvoltă în acelaşi timp, nu succesiv, având între ele raporturi de interdependenţă, nu de subordonare, raport exprimat în sistemul nostru de Legea sociologică a paralelismului social“.

Refuzând o ierarhizare a manifestărilor, Gusti urmărea să salveze ideea de integralitate a vieţii sociale, respingând orice viziune reducţionistă, dar, în funcţie de natura unităţii sociale supusă cercetării, nu va fi respinsă ideea de prioritate a unui anumit factor care are o influenţă majoră faţă de ceilalţi. Asupra acestei legi a paralelismului social se vor purta numeroase dispute în cadrul Şcolii sociologice.

5. Realitatea socială este dinamică, în orice stare a ei se cumulează efectele trecutului şi se pot întrevedea anumite tendinţe şi perspective de evoluţie, pe care cercetarea sociologică le va identifica. El va elabora un *sistem integrat de sociologie, etică şi politică,* disociind obiectul de cercetare al acestora astfel: *sociologia* are ca obiect realitatea socială prezentă, cu scopul de a o descrie şi explica prin metoda cercetării monografice directe şi prin sintezele teoretice ulterioare acestor cercetări; *etica* cercetează realitatea socială în raport cu idealurile sociale, cu valorile şi scopurile acţiunii umane; *politica* cercetează mijloacele prin care societatea realizează valorile şi scopurile ce şi le propune.

6. Gusti elaborează o *concepţie integralistă asupra societăţii şi o concepţie interdisciplinară în ce priveşte cercetarea realităţii sociale.* Sociologia trebuie să sintetizeze informaţiile ştiinţifice diverse şi să recompună tabloul întregii societăţi, să facă o diagnoză cu privire la starea naţiunii. Astfel, sociologia devine o ştiinţă a naţiunii, privită în totalitatea manifestărilor sale. El argumentează *unitatea dintre ştiinţă şi acţiune socială*, considerând că cercetările sociologice au o valoare practică şi politică. Pe baza cunoaşterii pe care o formulează sociologia, naţiunea capătă conştiinţă de sine şi îşi poate coordona eforturile pentru a declanşa acţiuni de reformă socială adecvate stărilor reale. Principiul unităţii dintre cunoaşterea socială şi acţiunea socială este fundamental la Gusti.

7. Metoda de cercetare propusă de Gusti este *metoda monografică*. Ea presupune o cercetare multi- şi interdisciplinară a unităţilor sociale, o cercetare concretă, de teren, care să îmbrăţişeze toate manifestările unei unităţi sociale. Această cercetare este menită să ofere „un instantaneu panoramic“ care să facă inventarul faptelor sociale, a stărilor de lucruri, asupra cărora se aplică apoi o interpretare şi o corelare raţională a lor. Obiectul monografiei sociale îl constituie *unităţile sociale*, la toate nivelurile societăţii, până la naţiune şi statul naţional ca unităţi integratoare. Această metodă, ce a avut un larg răsunet în epocă, depăşeşte sociologia speculativă, strict teoretică, de cabinet, fiind interesată *să întemeieze teoria pe fapt*e, pe cercetarea lor concretă. Prin această metodologie, Gusti a adus o contribuţie de seamă la dezvoltarea gândirii sociologice în secolul XX.

Cercetarea monografică

Convingerea lui Gusti era că sociologia poate avea o contribuţie substanţială la cunoaşterea societăţii dacă va renunţa la metodelel speculative şi va adopta metoda cercetării monografice de teren. „*Sociologia va fi monografică sau nu va fi*“, afirma el. În 1925, Gusti a declanşat un amplu program de cercetări sociologice asupra satelor româneşti, începând cu satul Goicea Mare, din judeţul Dolj, continuând apoi cu satele Nereju, Fundul Moldovei, Drăguşi, Şanţ ş.a. El a deplasat în aceste sate echipe interdisciplinare, alcătuite din sociologi, medici, geografi, jurişti, economişti, psihologi, etnografi etc. – care au cercetat toate manifestările semnificative din viaţa satului. Gusti considera că cercetarea naţiunii trebuie începută cu cercetarea satului, întrucât este unitatea socială fundamentală a poporului român. Programul său prevedea, însă, şi cercetarea oraşelor, a unităţilor economice şi a instituţiilor pentru a se ridica treptat la o imagine sintetică asupra naţiunii.

Şcoala monografică s-a impus cu rezultate valoroase atât în ţară, cât şi peste hotare. Aceste cercetări erau orientate de o riguroasă metodologie ştiinţifică, definitivată pe măsură ce ele au avansat, metodologie ce cuprinde ca principii fundamentale descrierea obiectivă a realităţii, pe baza

unor ipoteze, selectarea faptelor semnificative şi explicarea lor într-un cadru teoretic, luând în seamă a toţi factorilor condiţionali, abordarea multidisciplinară a unităţilor sociale, printr-o cercetare desfăşurată în echipe mixte.

Sociologia naţiunii

Unitatea socială integratoare este la Gusti naţiunea, astfel că sociologia devine, în încercarea ei de a explica o societate modernă, în întregul ei, o sociologie a naţiunii. Elaborând un sistem complex de cercetare şi determinare a stării unei naţiuni, incluzând şi conţinutul manifestărilor economice, sociologul Dimitrie Gusti acordă naţiunii o semnificaţie amplă, dar cu un sens preponderent cultural:

> *„Naţiunea este singura unitate socială care îşi ajunge sieşi, în înţelesul că nu cere pentru deplina ei realizare o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-şi creeze o lume proprie de valori, să-şi stabilească un scop în sine şi să-şi afle mijloacele de înfăptuire, adică forţa de organizare şi propăşire în propria ei alcătuire. Nici o altă unitate socială nu ocupă un loc asemănător în domeniul vieţii sociale“.*[291]

Şi în teoria lui Gusti asupra naţiunii este vizibilă predominanţa criteriilor culturale faţă de cele politice sau economice. Naţiunile, cu relaţii multiple între ele, de cooperare sau concurenţă, ne spune Gusti, sunt componente ale umanităţii, umanitate ce trebuie privită *„ca totalitate a naţiunilor, ca armonie a fiinţelor naţionale, specifice“*, entităţi care, laolaltă, creează lumea civilizaţiei universale. Întrucât îşi pot crea *„o lume proprie de valori“,* o lume ce dobândeşte consistenţă istorică şi expresie politică, naţiunile îşi afirmă şi îşi recunosc identitatea prin culturile pe care le produc. „Lumea proprie de valori“ a culturii naţionale este o componentă vitală a subiectului naţional şi o expresie sintetică prin intermediul căreia se afirmă personalitatea naţiunilor în tabloul umanităţii.

Ideea naţională a funcţionat simultan ca ideal politic şi strategie de construcţie a modernităţii economice şi culturale în decursul ultimelor trei secole. Procesul de modernizare consolidează noile forme ale identităţii naţionale, prin acţiunea conjugată a agenţilor economici, politici şi culturali. În acest sens, primul război mondial este considerat de Dimitrie Gusti o piatră de hotar, pentru faptul că, în competiţie cu formula imperială, a impus ideea naţională ca un nou principiu de organizare a Europei:

> *„Statul vechi, veşnic agresiv şi cuceritor, bazat, înlăuntru şi în afară, pe simpla putere brutală, a murit, iar statul nou, întemeiat pe o idee, pe ideea naţională şi democratică, i-a luat locul“.*[292]

În felul acesta, „victoria finală a principiului naţional“ are drept consecinţă teza că *„statul trebuie să se supună naţiunii“*, iar frontierele politice să coincidă cu cele naţionale. Statul naţional devine acum, spre deosebire de statele imperiale sau de cele federative, *„personificarea politică şi juridică a naţiunii“.* Aşa se explică faptul că, în urma păcii de la Versailles, *„s-a născut o Europă nouă“*, conchide Gusti, o Europă ce a dizolvat *„antiteza dintre naţiune şi stat (...), creându-se sinteza: stat naţional, o nouă idee politică“.*

Aşadar, Europa naţiunilor s-a născut pe măsură ce Europa imperiilor s-a destrămat.

Semnificaţia Şcolii sociologice de la Bucureşti

Gusti a fost o personalitate copleşitoare a epocii, care s-a afirmat ca om de ştiinţă, sociologic, teoretician, ca organizator al vieţii noastre ştiinţifice şi culturale, ca profesor şi îndrumător al unei întregi generaţii de sociologi, care, după 1965, vor reactiva sociologia ca disciplină ştiinţifică şi vor

---

[291] D.Gusti, *Ştiinţa naţiunii,* în *Opere,* vol.I, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1966, p.492.

[292] Dimitrie Gusti, *Problema naţiunii,* în *Opere,* vol IV, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1970, pp. 10-11.

reîntemeia învăţământul sociologic. Şcoala sa sociologică a impus un adevărat curent cultural, racordat la noul spirit al gândirii europene, a creat un întreg ansamblu de instituții culturale, menit să organizeze cercetarea socială şi să valorifice practic rezultatele ei. Institutul Social Român era un for de cercetare ştiinţifică, organizat pe secţiuni pentru fiecare problemă majoră ce era supusă cercetării.

Pentru a vedea caracterul interdisciplinar al viziunii sale, secţiunile cele mai importante ale Institutului erau: agrară, industrială, financiară, comercială, juridică, administrativă, politică, de igienă socială şi demografie, de teorie politică şi socială, de politică externă, de sociologie, precum şi o secţiune culturală. Institutul, ce a dobândit un mare prestigiu ştiinţific în ţară şi peste hotare, era prevăzut cu o bibliotecă ce funcţiona ca un centru de documentare modernă, organizând conferinţe, dezbateri, simpozioane, în care se puneau în discuţie cele mai acute probleme ale timpului.

Aşadar, avem de a face cu o adevărată şcoală de gândire socială, cu un fenomen amplu, cu reverberaţii în tot câmpul cultural al epocii şi cu realizari remarcabile, apreciate şi pe plan internaţional. Gusti a elaborat un vast sistem sociologic, amplificat şi corectat pe măsură ce analizele de teren scoteau la iveală complexitatea realităţii sociale. El are în centrul său *ideea abordării integratoare şi monografice a realităţii sociale, decupate în unităti sociale* (sat, oraş, regiuni, unităţi de viaţa şi de producţie, stat naţional), cu *un nou aparat conceptual, cu distincţia dintre cadre şi manifestări şi cu legea paralelismului sociologic dintre ele.*

Şcoala lui Gusti s-a lansat în proiecte extrem de ambiţioase, cu scopul de a realiza o cunoaştere pozitivă a realităţilor şi de a propune reforme inspirate de necesitatea de a moderniza aceste realităti, în primul rând cele din universul civilizaţiei săteşti, care au format obiectul primelor cercetări monografice. Unii reprezentanţi ai Şcolii gustiene, cu o concepţie realistă şi ştiinţifică asupra societăţii, au intrat în dispută cu unii teoreticieni ai culturii, precum Blaga, sau cu orientarea ortodoxistă şi tradiţionalistă de la revista *Gândirea*. H.H. Stahl reproşa lui Blaga şi gândiriştilor faptul că operau cu imaginea unui sat imaginar, mitic, scos din istorie.

Deşi fundamental raţionalistă şi ştiinţifică în demersurile sale, trebuie să ne reprezentăm această şcoală de gândire precum o constelatie, în care s-au manifestat personalităţi distincte, care au exprimat diverse orientări de gândire. Din convergenţa lor s-a născut o mişcare spirituală şi culturală de amploare, care a dus la performanţe ştiinţifice deosebite.

2. Petre Andrei (1891-1940)

O altă personalitate ce a ilustrat gândirea sociologică românească este Petre Andrei. Teoretician remarcabil în ştiinţele sociale, Andrei trebuie amintit şi pentru contribuţia sa deosebită în filosofia valorilor. A fost profesor de sociologie la Iaşi şi un om politic cu vederi democratice, adversar al curentelor de dreapta. În 1940 s-a sinucis sub ameninţarea legionarilor. Lucrările fundamentale: *Filozofia valorii* – scrisă în 1918, dar publicată postum abia în 1946; *Sociologia generală* – 1936.

Concepţia sa este una raţionalistă şi realistă, integralistă şi deterministă. Şi pentru el, societatea este un întreg ce trebuie cercetat din diverse perspective, o sinteză a unor factori materiali şi spirituali. El respinge naturalismul şi spiritualismul ca poziţii unilaterale. Ideea fundamentală a sistemului său este aceea că societatea este expresia unor raporturi complexe între factori obiectivi şi subiectivi, care se influenţează reciproc. Deşi este influenţat de concepţia lui Gusti, el refuză legea paralelismului sociologic, considerând că între principalele manifestări ale societăţii ar exista raporturi condiţionale şi cauzale. Unele manifestări ar avea un rol predominant, care nu trebuie însă exagerat. El acordă un rol important acţiunii umane, care este determinată simultan de factori obiectivi şi subiectivi. Încercând să elaboreze o concepţie deterministă, el recunoaşte existenţa unor legi obiective ale dezvoltării sociale, *acordând însă un rol important ideilor şi condiţiilor spirituale, valorilor ce orientează acţiunea umană.*

O contribuţie excepţională are Petre Andrei în *teoria valorilor*, fiind unul din întemeietorii acestei discipline în România. Potrivit lui, valoarea nu este un atribut numai al subiectului, nici un

atribut ce ar aparține doar obiectului, ci este *„o relație funcțională“ a subiectului cu obiectul.* Subiectul şi obiectul reprezintă elemente constitutive ale valorii, ce apare ca un raport activ şi dinamic al acestora. El se delimitează de viziunile psihologiste, subiectiviste şi voluntariste, cât şi de cele autonomiste şi materialist-vulgare. Obiectele în care nu e înmagazinată munca umană nu reprezintă valori, iar proiecțiile strict subiective, fără a fi manifestate într-o activitate obiectivă, iarăşi nu sunt valori. *Valorile se nasc atunci când o acțiune umană transformă un obiect determinat prin creație.* Valorile sunt astfel o întrupare obiectivă a unor scopuri, produse ale activității creatoare, expresii ale trebuințelor sociale determinate, idealuri ce întrețin viața socială.

Valorile au o funcție socială practică, ele intervin în experiența socială şi în viața umană, având un rol funcțional în societate. Potrivit lui, omul are o conduită teleologică, în sensul că se conduce după anumite valori şi idealuri, îşi alege mijloacele în funcție de scopurile urmărite. El propune o analiză complexă a raporturilor dintre valori, norme şi mijloace. Scopul este omniprezent în viața umană, iar omul acționează în funcție de sistemul de valori pe care-l împărtăşeşte. Atitudinea axiologică intervine permanent în viața umană, întrucât omul compară mereu realitatea, starea de fapt, cu un ideal spre care aspiră. În felul acesta, el face mereu judecăți de valoare ce cuprind implicit o comparație între ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie. Valorile sunt cele care întemeiază personalitatea individuală, precum şi personalitatea socială. Valorile sociale tind să formeze personalități libere, integrate într-un complex de activități şi instituții sociale.

Toate aceste idei au devenit locuri comune în axiologia contemporană, dar nu trebuie să uităm că ele au fost afirmate de Petre Andrei în lucrarea sa din 1918, ce poate fi considerată ca o abordare aproape completă a filosofiei valorilor. Este printre primii teoreticieni care elaborează o sociologie a valorilor, cercetând funcția socială a valorilor, modul în care activitățile sociale sunt orientate de anumite valori care îndeplinesc funcția de scop şi de reglator al acțiunii.

3. Virgil Madgearu (1887-1940)

Virgil Madgearu a fost o personalitate de prim-plan a gândirii economice şi sociale din perioada interbelică, om de ştiință şi om politic, creator al unei teorii economice originale şi al unei şcoli de gândire economică şi sociologică. Oponent lucid al mişcărilor de extremă dreaptă şi al fascimului, Madgearu a fost asasinat de legionari la 27 noiembrie 1940, în aceeaşi zi în care a fost asasinat şi Nicolae Iorga. Avea numai 53 de ani, fiind în puterea forței sale creatoare. Opera sa este extrem de bogată, fiind un adevărat ctitor al ştiințelor economice în țara noastră. După studii în Germania şi Anglia, în 1916 devine profesor la Academia de Inalte Studii Comerciale şi Industriale din Bucureşti, publicând o serie de studii privind dezvoltarea unor ramuri noi ale economiei româneşti. În anii 1918-1920, Madgearu participă alături Gusti şi Pârvan la înființarea „Asociației pentru studiul şi reformă socială“, la Iaşi, care va deveni, în 1921, „Institutul Social Român“, cu sediu la Bucureşti, o instituție de prestigiu ce se va dedica studierii multidisciplinare a realității româneşti.

Lucrarea sa fundamentală este *Agrarianism, capitalism, imperialism. Contribuții la studiul evoluției sociale româneşti,* publicată în 1936, în care elaborează o sociologie economică a imperialismului şi a dezvoltării dependente. Marile puteri au trecut la o politică de imperialism economic agresiv, confruntându-se între ele pentru acapararea surselor de materii prime şi a piețelor de desfacere din zonele semiperiferice sau periferice, învecinate sau îndepărtate. Instrumentul fundamental al noului imperialism economic este *„exportul de capitaluri“,* exportul capitalului financiar, metodă mai agresivă față de imperialismul secolului al XIX-lea. Teza sa cardinală este că populația rurală de mici producători din centrul şi estul Europei, având ca suport mica gospodărie țărănească, nu s-a integrat sistemului de producție capitalistă şi va avea, chiar după împroprietărire, o evoluție divergentă în raport cu burghezia, care este ataşată de capitalul financiar şi cel industrial. Potrivit lui, nu există o lege unică de evoluție a sistemelor economice şi sociale, ci o evoluție diferențiată, determinată de un ansamblu de condiții istorice specifice.

El elaborează astfel „teoria economiei ţărăneşti“, subliniind diferenţa dintre sistemul economiei agrare şi sistemul economiei capitaliste (ultimul fiind dominant). El condamnă politica de sacrificare a agriculturii în faţa intereselor unei „industrii de seră“. Cele două sisteme economice se află aşadar în opoziţie, iar „*structura naţional-economică în care trăim se prezintă, într-o oarecare măsură, ca rezultantă a acestor două sisteme naţional-economice, care nu se suprapun*“.[293] Madgearu dezvoltă *teoria cooperaţiei,* pe urmele lui Stere, considerând că micile gospodării ţărăneşti trebuie să intre într-un sistem de asociere, de cooperaţie, pentru a-şi crea un sistem de protecţie faţă de mediul pieţei capitaliste. În altă lucrare de sinteză, *Evoluţia economiei româneşti după războiul mondial* (1940), Madgearu face o amplă radiografie a evoluţiei economiei româneşti, pe ramuri şi subramuri, cu dezvoltările şi regresele ei. Este una dintre lucrările de referinţă ale gândirii economie româneşti, o sinteză documentară şi de o deosebită rigoare ştiinţifică.

4. Mihail Manoilescu (1891-1950)

Mihail Manoilescu este unul dintre cei mai profunzi şi mai originali economişti din cultura română, comparabil – prin noutatea perspectivelor, prin valoarea analizelor şi prin ecoul internaţional al tezelor sale – cu marii economişti ai secolului XX. Având o solidă cultură economică, istorică şi sociologică, Manoilescu a elaborat un sistem teoretic original de analiză a vieţii economice, prin care s-a impus pe plan mondial încă din anii interbelici. A fost un strălucit profesor de economie politică la Politehnica din Bucureşti, iar o parte a prelegerilor sale au fost publicate în volumul *Încercări în filosofia ştiinţelor economice* (1938). Lucrările sale se disting prin rigoare conceptuală, prin folosirea aparatului matematic de analiză şi prin unghiul de abordare cu totul nou. Ataşat iniţial de curentul neoliberalist (susţine conferinţa *Neoliberalismul* în cadrul Institutului Social Român în 1923), Manoilescu s-a înscris, îndată după război, în Partidul Poporului (condus de generalul Averescu), apoi, intrând în conflict cu oligarhia partidului liberal, condus de Ionel Brătianu (partid care exercita, spune el, o adevăratră „teroare“ asupra spaţiului politic românesc, prin „mafiile“ financiare), a trecut, în 1929, la PNŢ, fiind un sprijinitor al revenirii lui Carol al II-lea pe tron, atitudine pe care o va regreta ulterior. Dezamăgit de jocurile politicianiste, după 1930 el a devenit un adversar al liberalismului şi al sistemului democratic de partide, considerând că democraţia liberală şi-a epuizat rolul istoric şi trebuie înlocuită cu un sistem elitist şi autoritarist de conducere. Însufleţit de aceste convingeri antiliberale şi antidemocratice, de dreapta, el elaborează *doctrina corporatistă*, ca sistem economic, social şi politic (a înfiinţat Liga Naţională Corporatistă şi a teoretizat această doctrină în lucrarea *Secolul corporatismului).* Un episod dramatic din biografia sa este cel din 1940; datorită legăturilor şi simpatiilor pe care le cucerise prin prestigiul său intelectual în cercurile de dreapta din Italia şi Germania, a fost numit ministru de externe al României, calitate în care va fi obligat să semneze Dictatul de la Viena. A murit în închisoarea de la Sighet, în 1950.

Lucrarea care l-a consacrat pe Manoilescu în mediile ştiinţifice internaţionale abordează temele nevralgice ale comerţului internaţional şi a fost publicată în 1929, în limba franceză: *Théorie du protectionnisme et de l'échange international*.[294] În scurt timp, lucrarea a fost tradusă în engleză, italiană, portugheză şi germană, devenind o lucrare intens comentată în mediile ştiinţifice. Astfel, ea a avut un impact semnificativ şi recunoscut asupra gândirii economice a momentului, mai ales asupra economiştilor şi a sociologilor din spaţiul Americii Latine, care au elaborat după al doilea război mondial teoriile cunoscute privind raportul dintre metropolă şi

[293] Virgil Madgearu, *Agrarianism, capitalism, imperialism. Contribuţii la studiul evoluţiei sociale româneşti*, Bucureşti, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999, p. 86.

[294] Mihail Manoilesco, *Théorie du protectionnisme et de l'échange international*, Paris, Giard, 1929. Traducerea românească a acestei lucrări apare abia în 1986, după ce ea devenise o lucrare de referinţă în literatura economică mondială. Vezi, Mihail Manoilescu, *Forţele naţionale productive şi comerţul exterior. Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1996.

periferie şi teoriile dezvoltării dependente.[295] Costin Murgescu apreciază că această lucrare este „*prima străpungere românească în gândirea economică universală*“, lucrare ce „*a intrat definitiv în istoria doctrinelor economice moderne, fiind citată în studii de specialitate, cursuri universitare, tratate şi enciclopedii*“,[296] iar Mihai Todosia, autorul unui studiu critic la ediţia românească, arată că lucrarea lui Manoilescu a devenit un punct de referinţă pentru teoriile actuale, fiind trecută de un istoric ale gândirii economice, André Piettre, „*în lista celor mai valoroase lucrări de economie care au apărut în istoria tuturor timpurilor*“.[297]

Scurt spus, ideea centrală a cărţii este că sistemul economic mondial este bazat pe exploatarea statelor agrare de către cele industrializate, de unde rezultă firesc şi competiţia (economică, comercială, culturală, politică şi geopolitică) dintre metropola industrială şi periferia agrară. Instrumentul acestei dominaţii complexe este „*schimbul inegal*“ dintre produsele agricole şi cele industriale, atât în interiorul unei ţării, cât şi în schimburile economice internaţionale, în raporturile dintre centrul industrial, reprezentat de statele dezvoltate, şi periferiile agricole, alcătuite din ţări înapoiate. În confruntarea sa cu teoriile clasice, Manoilescu aduce o serie de inovaţii teoretice, arătând că nu cantitatea muncii, ci şi *calitatea muncii*, capacitatea de a produce valoare adăugată, "ar trebui să fie unitatea de măsură pentru orice superioritate economică“.[298] Astfel, pentru Manoilescu, indicatorul fundamental devine *productivitatea muncii.* Manoilescu a demonstrat faptul că *statele occidentale vindeau mărfuri create de un muncitor contra unor produse agricole create de zece lucrători din Europa de est*. Influenţat de teoria protecţionistă a economistului german Friedrich List („genialul List“, cum îl numea Eminescu), autorul afirmă răspicat că teoriile liberale clasice ale lui Smith şi Ricardo asupra schimbului internaţional „*sunt false*“, întrucât postulatele lor erau bazate pe idealizarea şi generalizarea condiţiilor specifice din ţările industriale, fără a analiza şi condiţiile specifice din ţările agricole, înapoiate, care reprezentau majoritatea covârşitoare a lumii la începutul secolului al XIX-lea.

În altă lucrare fundamentală, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, publicată în 1943, Manoilescu analizează geneza capitalismului în România, dintr-un punct de vedere diferit de cel al lui Zeletin, de care se departe în numeroase idei şi concluzii. Analiza sa, în care abordează problemele cardinale ale tranziţiei României spre modernitate, este una dintre cele mai complexe şi mai profunde. Cartea sa este fără egal prin amploarea informaţiei şi prin capacitatea de sinteză, îmbinând perspectiva economică şi socială cu cea istorică şi culturală. Din păcate nu putem insista asupra ideilor şi analizelor sale. În viziunea sa, burghezia este o clasă „milenară“, ce s-a asociat de-a lungul veacurilor cu sistemul *capitalist*, apoi cu *liberalismul,* dar, în viitor, ea se va orienta spre o organizare economică, socială şi politică de formulă *"coorporatistă"*.[299] Împotriva doctrinelor poporaniste şi ţărăniste, Manoilescu este un înfocat susţinător al industrialismului şi al intervenţiei statului pentru a stimula dezvoltarea industriei naţionale, singura soluţie care ar garanta afirmarea noastră competitivă şi apărarea intereselor naţionale. Pentru a argumenta necesitatea industrializării, Manoilescu invocă mereu tezele economice ale lui Eminescu, singurul, spune el, care a văzut cu exactitate în epoca sa dezavantajele economice şi geopolitice ce rezultă din faptul că productivitatea noastră naţională, bazată în proporţie covârşitoare doar pe munca ţăranului, era extrem de scăzută în raport cu cea din statele industriale. Până la urmă, după cum recunoaşte Manoilescu însuşi, nucleul ideatic al faimoasei lui teorii despre „schimbul inegal“ care domină

---

[295] Lucrarea lui Manoilescu a fost cunoscută şi apreciată de economişti din Brazilia, Argentina, Chile etc., fiind valorificată de unii dintre aceştia în teoriile lor din deceniile 6 şi 7 ale secolului XX (Raul Prebisch, Celsio Furtado, Josue de Castro etc.).

[296] Costin Murgescu, *Mersul ideilor economice la români,* vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 413.

[297] Mihai Todosia, *Mihail Manoilescu despre problemele dezvoltării complexului economic naţional în perioada interbelică. Contribuţia acestuia în domeniul teoriei relaţiilor economice internaţionale*, studiul critic la ediţia românească a lucrării lui Mihail Manoilescu, *Forţele naţionale productive şi comerţul exterior. Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1996, p. 23.

[298] Mihail Manoilescu, *Forţele naţionale productive şi comerţul exterior. Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1996, p.392.

[299] Mihail Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Bucureşti, Editura Athena, 1997, p. 94.

relația economică dintre metropolă şi periferie şi care explică „sclavia nevăzută a epocii noastre“, se regăseşte în scrierile lui Eminescu.

„În România numai Eminescu, în articole de genială intuiție, şi noi, în lucrări de precizie ştiințifică, am insistat asupra nivelului extraordinar de scăzut al productivității naționale“.[300]

Adevărul este că poziții asemănătoare cu cele susținute de Eminescu privind necesitatea unei politici protecționiste pentru dezvoltarea industriei naționale se regăsesc şi în opera altor gânditori şi economişti români din secolul al XIX-lea (Kogălniceanu, Ion Ghica, Dionisie Pop Marțian, P.S.Aurelian – toți de orientare liberală!). Dar Eminescu este cel care articulează aceste teze într-o amplă viziune economică şi geopolitică, având ca pivot rolul burgheziei industriale şi al unei autentice clase de mijloc. Eminescu denunță, într-un mod explicit şi foarte expresiv, caracterul parazitar şi nefast al "păturii superpuse", precum şi mecanismul endemic al corupției, care funcționează sub fațada sistemului politic democratic. Sintetizând într-o formulă metaforică evoluția noastră politică modernă, Manoilescu susține că burghezia s-a afirmat inițial în luptă cu boierimea, apoi cu „străinătatea“ (cu capitalul extern), acaparând treptat întreaga scenă politică şi economică, iar poporul a rămas un simplu spectator, „care de multe ori nici nu înțelegea ce piesă se joacă“:

„Un elev al nostru ne-a întrebat odată cum s-ar putea sintetiza evoluția noastră politică la începutul statului românesc modern. Răspunsul a fost simplu: străinătatea a creat ambianța favorabilă pentru o nouă economie şi un nou stat românesc. Boierimea a creat Statul. Statul a creat burghezia. Iar burghezia, drept recunoştință, a mâncat pe boieri şi a confiscat Statul. Povestea burgheziei româneşti este povestea lui Dinu Păturică, extinsă de la individual la social“.[301]

Teoria Manoilescu a fost apreciată şi recunoscută de gânditorii care au studiat după al doilea război mondial fenomenul de dependență economică. Iată una dintre aceste recunoaşteri:

„Brazilia are două mari datorii intelectuale față de România: în primul rând, Dadaismul, al cărui manifest propus de Tristan Tzara a inspirat Săptămâna de Artă Modernă de la Sao Paulo, din 1922 – adevăratul nostru act de independență culturală față de Portugalia; în al doilea rând, Argumentul Manoilescu, teoria economică a căreri expresie coagulată în volumul Teoria protecționismului şi a comerțului internațional a reprezentat baza ideologică a procesului de industrializare a Braziliei după 1932, şi a cărei vigoare teoretică şi practică este proiectată până în zilele noastre prin opera celui mai mare economist brazilian, Celso Furtado“.[302]

[300] *Ibidem, p. 226.*
[301] *Ibidem*, pp. 255-256.
[302] Jeronimo Moscardo, Ambasadorul Republicii Federative a Braziliei în România, *Redobândirea unei identități neglijate: românizare şi brazilienizare*, cuvânt înainte la lucrarea lui Gilberto Freyre, *Stăpâni şi sclavi*, Bucureşti, Editura Univers, 2000, p. 7.

XII
Confruntări de idei cu privire la evoluția culturii române moderne. E. Lovinescu şi teoria sincronismului. Nichifor Crainic şi ortodoxismul gândirist. Concepțiile lui Nae Ionescu şi Emil Cioran

1. E. Lovinescu (1881-1943) şi teoria sincronismului

După Marea Unire din 1918, cultura românească a fost confruntată cu o problematica relativ nouă, sintetizată în întrebarea: „*Pe ce cale evoluăm?*". Este o întrebarea la care sunt solicitați să răspundă oamenii politci, dar şi creatorii şi gânditorii din epocă. Problemele privind dezvoltarea României în noul context european au generat dezbateri aprinse în mediile politice şi culturale din perioada interbelică. La această dezbatere au participat diferite personalități, publicații, exponenți ai unor curente de idei, care au abordat, din unghiuri diferite, *problematica-matrice a culturii române moderne: tranziția spre modernitate*. Este problema decalajelor față de Occident, formula de evoluție socială care ar fi potrivită cu specificul nostru național. Aceeaşi problematică extrem de complexă străbate paşoptismul, junimismul, sămănătorismul, curentul socialist şi poporanismul. Gânditorii din perioada interbelică vor dezvolta această problematică, subsumată raportului dintre tradiționalism şi modernism, iar confruntările se vor desfăşura concomitent în diverse planuri: politic, ideologic, filosofic şi cultural.

Eugen Lovinescu este cunoscut ca unul dintre cei mai importanți critici şi teoreticieni literari care au marcat perioada interbelică. Dar el s-a afirmat şi ca sociolog şi istoric al civilizației româneşti, printr-o lucrare de referință, care a stârnit un val de polemici şi controverse în epocă. Este vorba de lucrarea *Istoria civilizației române moderne*, publicată în trei volume, în anii 1924 şi 1925. Alături de Eugen Lovinescu trebuie să-l menționăm îndată pe sociologul neoliberalismului, *Ştefan Zeletin (1882-1934).* Aceşti teoreticieni, adepți ai modernizării şi ai liberalismului, reiau întreaga problematică a gândirii române moderne şi o sistematizează, faptic şi teoretic, în câteva categorii sociologice şi ideologice de relief, care s-au impus în dezbaterile timpului, cu reverberații până în zilele noastre.

Legea sincronismului şi formarea civilizației române moderne

Cartea lui Eugen Lovinescu redeschide întregul dosar al culturii române moderne şi avansează *o teorie articulată asupra evoluției noastre sociale*, cunoscută sub denumirea de teorie a sincronismului, *în opoziție deschisă cu teoriile cunoscute ale evoluției organice,* datorate mişcărilor junimiste, sămănătoriste, tradiționaliste şi poporaniste.

Lectura acestei cărți este obligatorie pentru a cunoaşte tematica, amploarea şi semnificația confruntărilor ideologice şi culturale din perioada interbelică. Lovinescu dorea să demonstreze necesitatea sociologică a evoluției moderne a României spre formula de civilizație occidentală şi să

legitimeze istoric acțiunile forțelor liberale, arătând lipsa de fundament a viziunilor tradiționaliste, caracterul lor „reacționar". Iată schema demonstrației sale, care are în substrat o teorie sociologică evoluționistă şi occidentalocentristă, un crez politic democratic şi liberal, precum şi o adresă critică virulent antitradiționalistă.

În plan teoretic, Lovinescu se sprijină pe „legea imitației", formulată de sociologul francez Gabriel Tarde, conform căreia coeziunea unei societăți este dată de factori psihologici şi ideologici. Indivizii, grupurile sociale şi societățile care au un statut inferior pe scara dezvoltării (sub raport economic, politic, cultural etc.) imită valorile, atitudinile şi comportamentele grupurilor şi societăților dezvoltate. Odată ce au apărut inițial într-un mediu dat de civilizație, în anumite zone ale geografiei umane (în Grecia antică, în Roma, în Bizanț, în Florența renascentistă sau în mediul occidental modern), creațiile şi inovațiile din registrul spiritual sau din cel practic-instrumental al civilizației – o nouă credință religioasă, o descoperire ştiințifică şi tehnică, o normă juridică, un tip de comportament, o instituție, o formă nouă de activitate şi de organizare practică descoperire, – se răspândesc în zone învecinate, se difuzează prin imitație şi contagiune pe spații tot mai largi, fiind preluate, adoptate şi localizate în funcție de caracteristicile mediului specific. Evoluționismul monoliniar, de tip secol XIX, a postulat această idee: civilizația a apărut în câteva centre creatoare şi s-a difuzat apoi spre periferii. Teoriile difuzionismului cultural, cu o pondere importantă în mediul intelectual al începutului de secol XX, se regăsesc în mod explict în demonstrațiile lui Lovinescu, după care orice fapt de civilizație este produsul unei imitații psihologice între indivizi, societăți şi culturi.

Imitația este un factor ce acționează „*de sus în jos*", în interiorul unei societăți (de la elitele culturale şi politice spre clasele subordonate), şi *de la centru spre periferie* în raporturile dintre societăți diferite (de la cele dezvoltate spre cele înapoiate). De asemenea, în țările înapoiate, imitația parcurge traseul *de la civilizație la cultură*, începând, de obicei, cu preluarea unor elemente de conduită (modă vestimentară, protocol, etichete, atitudini) şi de organizare politică (idei, instituții, legi), pentru a se înrădăcina apoi în practici şi mentalități. Lovinescu susține că între cultură şi civilizație există o relație reversibilă, *formele* preluate „simulează" mai întâi *fondul*, apoi, integrate în experiența socială, ajung să „stimuleze" crearea forndului corespunzător. Elementele de civilizație, preluate ca elemente exterioare inițial, se interiorizează treptat, se traduc în mentalități şi în moduri de gândire.

Pe acest temei, Lovinescu formulează *legea sincronismului*, potrivit căreia, în istoria modernă (în spațiul european, mai întâi) putem descoperi o creştere a interdependențelor dintre societăți, o treptată solidarizare a lor în numele unor principii, valori şi instituții. Aceste valori, instituții şi practici culturale se impun tuturor sub presiunea unui „*spirit al timpului*", al unui „*seculum*", concept pe care Lovinescu îl preia de la istoricul roman Tacit. Spiritul veacului este, după definiția lui Lovinescu, „*o totalitate de condiții materiale şi morale configuratoare ale vieții popoarelor europene într-o epocă dată*".[303] Deci, ar fi vorba de climatul intelectual şi moral, de dominantele mediului social, de tendințele şi valorile majore ale unui tip de civilizație.

Spiritul veacului este aici un concept integrator, prin care trebuie să înțelegem un ansamblu de factori economici, sociali, politici şi spirituali care exercită o presiune asupra societăților şi le determină să evolueze pe anumite coordonate convergente. Spiritul veacului determină, în virtutea unei legi a interdepedențelor crescânde, ca toate societățile moderne să fie cuprinse într-o rețea de influențe reciproce din care nu se pot sustrage.

Acest spirit al veacului este factorul care determină *fenomenele de sincronizare crescândă* între societățile moderne, ducând la o treptată omogenizare mentală şi culturală a lor, la o uniformizare a structurilor economice, politice şi culturale. Lovinescu face din sincronizare o legitate fatală, o necesitate sociologică care spulberă treptat împotrivirile şi specificitățile naționale. El preia astfel faimoasa lege a interdependențelor formulată de Gherea şi Ibrăileanu, conferindu-i o nouă interpretare şi extinsie teoretică. Societățile întârziate sunt obligate de această lege să intre în „orbita" celor dezvoltate, care dau tonul în spiritul timpului, şi să se dezvolte după scenariul lor. Apelând la teoria formelor fără fond, cu termenii ei conceptualizați deja de junimism, *Lovinescu*

---

[303] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1972, p.408.

respinge categoric atitudinea conservatoare a junimiştilor, care au criticat mereu importul de forme occidentale înainte de existenţa unui fond corespunzător în societatea românească.

În acest punct, concepţia lui Lovinescu se constituie într-o replică teoretică şi politică faţă de toate curentele tradiţionaliste şi antiliberale. Lovinescu duce mai departe teoremele lui Gherea şi Zeletin, susţinând că societăţile întârziate *nu se mai pot dezvolta pe o cale de „evoluţie organică“*, întrucât această cale nu mai este posibilă pentru ele, ci *„pe o cale revoluţionară“,* ceea ce înseamnă, fapt esenţial, că aceste societăţi sunt constrânse obiectiv să împrumute mai întâi formelor politice şi instituţionale moderne, din societăţile dezvoltate, rămânând ca ulterior, treptat, aceste forme să stimuleze şi dezvoltarea fondului corespunzător modern (structuri economice şi culturale). Deci el va respinge mereu calea „evoluţionară“, cerută de junimişti, în favoarea celei „revoluţionare“, înţelegând prin ea preluarea iniţială a formelor de la societăţile dezvoltate şi stimularea fondului sub presiunea modelatoare a acestor forme. Societăţile întârziate, datorită decalajelor cronologice de dezvoltare, nu au altă şansă.

Acest proces de imitaţie şi de difuzare a valorilor se petrece atât în interiorul societăţilor concrete, cât şi în plan istoric, între societăţi, ducând în mod fatal, obiectiv, la creşterea solidarităţii dintre societăţi şi dintre culturi diferite. Corolarul acestui proces este treptata omogenizare a societăţilor cuprinse în acelaşi sistem de interdependenţe regionale şi mondiale. Ce rezultă din această teorie atunci când este aplicată procesului de formare a României moderne? Formarea şi dezvoltarea civilizaţiei române moderne este un „caz“ tipic, paradigmatic, în care putem descoperi acţiunea acestei legi a sincronismului. Cum s-a desfăşurat acest proces? Care sunt etapele sale? Prin ce mijloace, prin ce forţe?

Factorul decisiv a fost *influenţa ideologiei liberale apusene*, a ideilor lansate de Revoluţia franceză, preluate de întreaga mişcare liberală europeană şi, implicit, şi de forţele revoluţionare ale societăţii româneşti, de paşoptism şi de mişcarea liberală. Sub impactul acestei influenţe, societatea românească s-a modernizat rapid, şi-a construit instituţiile moderne şi s-a racordat la tendinţele civilizaţiei de tip occidental, reformându-şi treptat şi structurile economice şi culturale, în acord cu aceste tendinţe.

Aşadar, în decursul secolului al XIX-lea, odată cu mişcarea paşoptistă, a avut loc o „*schimbare a axei de orientare a poporului român dinspre Orient spre Occident*“. Este procesul fundamental care va duce la construcţia României moderne. Cauzalitatea externă s-a exercitat la început prin preluarea *ideilor* de factură liberală, apoi prin adoptarea *instituţiilor politice* de esenţă democratică şi prin aplicarea treptată a *reformelor* cerute de procesul de modernizare (adoptarea Constituţiei din 1866, modernizarea instituţiilor politice şi culturale, reformele economice etc.).

Tensiunea dintre forţele „revoluţionare“ şi forţele „reacţionare“

Revoluţia ideologică şi politică burgheză a precedat schimbările din plan economic; noile instituţii au reprezentat cadrul în care s-au afirmat noile forţe sociale, care au dus la formarea burgheziei naţionale. Formele preluate din civilizaţia apuseană îndeplinesc iniţial *o funcţie de simulare*, apoi una de *stimulare a fondului*. Evoluţia firească fiind imposibilă, rămânea ca soluţie sincronizarea cu Apusul, proces avantajat de sistemul de interdependenţe al lumii moderne. Lovinescu nu mai condamnă „formele fără fond“, ci le justifică dreptul la existenţă şi funcţia modernizatoare. El descoperă o polarizare socială, politică şi ideologică în structurile societăţii româneşti moderne. Evoluţia spre modernitate a României a fost determinată de confruntarea dintre „forţele revoluţionare“ şi cele „reacţionare“.

Forţele revoluţionare sunt cele care au sprijinit procesul de asimilare a formelor civilizaţiei apusene, îndeplinind în acest fel o funcţie modernizatoare. Agenţii sociali şi politici ai acestui vector sunt: paşoptismul, mişcarea liberală, bughezia română în formare, intelectualitatea care a fost ataşată de aceste valori politice democratice şi europene. Acest curent a fost mai puternic reprezentat în Ţara Românească, iar zona sa de inspiraţie este preponderent franceză.

Forţele reacţionare sunt cele care au denunţat mereu „formele fără fond“, ca „imitaţii“, care s-

au opus astfel acestui tip de modernizare, forțe tradiționaliste şi conservatoare, care au cerut mereu o „dezvoltare organică" în numele specificității economice, sociale sau culturale: marea boierime inițial, care voia să-şi conserve privilegiile, baza vechiului regim, apoi mişcările culturale precum junimismul, poporanismul, sămănătorismul, agrarianismul, tradiționaliştii şi toți cei care au deplâns împrumutul formelor apusene şi au considerat că astfel cultura română este desfigurată şi îşi pierde specificitatea.

Conservatorismul, mai puternic în spațiul Moldovei, se inspiră din evoluționismul german şi englez. Lovinescu constată că procesul social n-a fost urmat de un proces literar şi cultural corespondent, astfel că nu găsim în plan cultural un curent care să aibă caracter „revoluționar". Mişcările literare dominante, cu rezultate de excepție în planul creației strict literare, se împotrivesc însă liberalismului, capitalismului, rânduielilor moderne. Eminescu, pentru pozițiile sale publicistice, era apreciat drept expresia cea mai caracteristică a acestei „reacțiuni", expresia tipică a „sufletului noastru agrar", creatorul unui „misticism național" şi a unui „misticism țărănesc", promotor al unui „tradiționalism reacționar".

Aşadar, exponenții celor două categorii de forțe care s-au contrapus în evoluția modernă a țării sunt apreciați după atitudinea lor politică față de procesul de „occidentalizare" realizat prin împrumutul formelor apusene. Pe când forțele revoluționare susțineau că România nu are altă şansă de a se moderniza decât calea revoluționară – deci prin împrumutul formelor apusene de civilizație şi adaptarea lor treptată la cerințele mediului românesc, pentru ca astfel fondul să fie „tras" şi el spre evoluție –, forțele reacționare invocau mereu diferențele morfologice ale societății româneşti față de cele apusene şi, în numele „fundamentului dinlăuntru", a specificului mental, cultural, spiritual, tradițional şi social, cereau o „evoluție organică", lentă, de la fond spre forme, precum s-au derulat lucrurile în Apus.

Forțele „reacționare" sunt cele care au creat „cultura critică" pe plan social şi politic, adică o serie de curente culturale care au criticat modul de formare a României moderne. Acest „spirit critic" s-a manifestat începând cu Mihail Kogălniceanu, prin programul „Daciei literare", apoi prin junimism (Maiorescu, Eminescu, Caragiale), prin Iorga, Motru şi Stere; întreaga direcție pe care o are în vedere Lovinescu denunță, în esență, faptul că România modernă s-a constituit într-un mod „neorganic", asimilând formele moderne apusene *fără a produce modificări corespunzătoare în aspectele de fond ale societății*: în structura economică, în structura socială, în structura culturală şi mentală.

Concepțiile „organiciste" susțineau că aceste transformări moderne erau necesare, dar considerau că ele *se puteau face şi pe cale organică, adică pornind de la fond spre forme, nu invers*, aşa cum s-au derulat lucrurile. Aici apele se despart categoric. Calea organică este o himeră, spune Lovinescu. Nu exista, pentru o societate întârziată ca România, decât calea „revoluționară", aşa cum au decurs lucrurile, adică „evoluția inversă", de la forme la fond, pornind de la elementele de civilizație, împrumutate inițial, la cele de ordin cultural.

> *„Drumul de la cultură la civilizație nu e ireversibil; devenind condițiile vieții noastre, aceste bunuri materiale intră în deprinderi şi se prefac cu timpul, prin adaptare la unitatea noastră temperamentală, în valori sufleteşti; cu alte cuvinte, civilizația se transformă în cultură".*[304]

Exponenții culturii critice vor pune toate anomaliile, contradicțiile şi dramele României pe seama acestei evoluții „neorganice", inclusiv subordonarea economică față de metropola apuseană, ceea ce era un fapt. Dar Lovinescu le răspunde că *această cale era o fatalitate istorică, datorită interdependențelor lumii moderne.* România modernă nu se putea constitui decât „neorganic", datorită decalajului acumulat istoric față de Occident şi datorită legii sincronismului care acționează implacabil în condițiile moderne. Aşadar, la Lovinescu avem de a face cu *anticipația ideologicului față de economic*, a formelor politico-instituționale față de procesele economice. Unii exegeți au vorbit de apriorism ideologic sau de idealism istoric moderat la Lovinescu pentru că *el investeşte ideologiile cu o forță determinativă exagerată.* Lovinescu se delimitează de

[304] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Bucureşti, Editura Minerva, 1997, p. 254.

determinismul economic al marxistului Gherea şi de toţi cei care acordau economicului un rol fundamental în evoluţia socială. Rezumând, în explicaţia lui Lovinescu avem:

- prevalenţa factorilor externi faţă de cei interni, a contextului european faţă de mediul naţional intern;
- prevalenţa ideologicului faţă de economic, anticipaţia formelor faţă de fond.

Aceasta este, expusă în linii mari, viziunea lui Lovinescu asupra evoluţiei culturii şi a civilizaţiei române moderne.

Mutaţia valorilor estetice şi programul modernismului

Din perspectiva sincronismului, toate formele culturale din periferie ar trebui să dobândească atribute noi, asemănătoare cu cele occidentale. Sincronizarea ar trebui să acţioneze în toate sferele vieţii sociale, de la instituţii, ştiinţă, moravuri, până la artă. „Spiritul veacului" ar acţiona modelator şi asupra creaţiilor artistice, impunând schimbarea stilului şi a problematicii literaturii. În lucrarea *Istoria literaturii române contemporane*, (1926-1929, în patru volume) *Lovinescu este şi autorul unei valoroase teorii privind „mutaţia valorilor estetice".*

Disociind esteticul de etnic şi de etic, adică de angajările „heteronome" artei, Lovinescu a fost un promotor al autonomiei esteticului. De aceea, tipul de literatură promovat de sămănătorism şi poporanism era considerat, cu unele excepţii, ca fără valoare. Opera de artă trebuie judecată, primordial, în funcţie de realizarea ei artistică, nu de „tendinţa" socială sau morală pe care o exprimă. Dar, o operă de artă este apreciată diferit în funcţie de epoci, de „spiritul timpului" în care are loc receptarea ei. Teoria privind „mutaţia valorilor estetice" era menită şi ea să arate necesitatea modernizării câmpului literar, pentru a corespunde cu noul orizont de aşteptare al veacului, acţiune pe care Lovinescu a susţinut-o consecvent în cadrul cenaclului şi revistei *Sburătorul*, promovând scriitorii care aveau o orientare modernă.

Lovinescu aprecia că valorile estetice, concrescute pe suportul subiectivităţii umane, suferă o variaţie istorică şi individuală în funcţie de spiritul timpului, care schimbă mentalităţile, percepţiile, gusturile, idealurile de artă, moravurile etc. Deşi îşi păstrează conţinutul, unele valori pot suferi o mutaţie funcţională în timp, în raport cu evoluţia receptării (opera lui Caragiale, considera Lovinescu, va pierde din valoare pentru că vor dispărea moravurile pe care le-a satirizat). Ideea valoroasă a schimbării gustului artistic l-a dus însă şi la exagerarea acestui principiu al istorismului. Valorile care aparţin tradiţiei culturale, chiar cele clasice, antice greceşti sau cele din marile culturi europene, nu ar mai putea stârni interes, întrucât sensibilitatea, gustul artistic şi viziunea oamenilor s-au schimbat şi deci aceştia nu mai pot intra în rezonanţă sufletească şi afectivă cu valori care sunt marcate de un alt „spirit al timpului". Ca şi în cazul altor aprecieri asupra unor înfăptuiri culturale, el lega însă şi operele artistice prea strâns de „spiritul epocii", subapreciind valoarea lor perenă, capacitatea de a-şi depăşi timpul în care au fost elaborate şi de a exprima în forme durabile aspecte ale condiţiei umane, dar şi dimensiuni ale unei matrici stilistice naţionale.

2. Neoliberalismul lui Ştefan Zeletin (1882-1934)

Lucrarea care l-a impus pe Ştefan Zeletin ca un sociolog de prim rang este *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric*, publicată în 1925. Zeletin susţine că introducerea noilor mecanisme ale economiei de mărfuri în Principate a dus la destrămarea vechiului regim şi a cerut cu necesitate o organizare politică democratică. Factorul economic ar fi fost cel care a determinat evoluţia spre modernitate, nu cel ideologic. Primele părţi ale lucrării au fost publicate de Zeletin în anii 1921-1923 *în Revista de reformă socială*, fiind deci cunoscute de Lovinescu.

Zeletin privilegiază factorul economic, sincronizările de pe nivel economic, pe care le inventariază, începând cu pacea de la Adrianopole, 1829, trecând prin faza capitalului cămătăresc şi comercial, apoi financiar şi în sfârşit industrial. Pentru a trasa conturul geometric al problemei să reamintim „paradoxul sociologic“ al României moderne, aşa cum a fost el formulat de Ştefan Zeletin:

„Evoluția societății noastre moderne înfățişează următoarea privelişte caracteristică: jos, un substrat economic care a păşit vertiginos înainte; sus, un factor spiritual care a rămas cu totul îndărăt; activitatea burgheziei a forțat cel dintâi factor mereu spre viitor, în vreme ce activitatea reacțiunii a ținut cu tenacitate pe cel din urmă în loc. Şi aşa, societatea noastră se alcătuieşte în prezent din două pături suprapuse, perfect duşmane: o structură economico-socială modernă şi un spirit public medieval, concretizat într-o serie de curente culturale reacționare“.[305]

Absorbită fiind de viața practică, „*burghezia română a suferit pe teren cultural o înfrângere desăvârşită*“ – considera Zeletin. Ca urmare a acestui fapt, spațiul culturii române moderne ar fi fost luat în stăpânire de curentele de idei reacționare care au imprimat procesului de *creație* culturală o direcție contrară sensului istoric modern. Acestea au criticat permanent procesele economice şi politice inițiate de burghezie şi, astfel, evoluția noastră istorică ar fi fost sistematic sabotată de o cultură apreciată global de Zeletin ca reacționară. Reacționare ar fi, deci, fără nici o distincție majoră, teoriile lui Maiorescu, Eminescu, Iorga, Motru şi Stere, aşadar junimismul, sămănătorismul, poporanismul, cu soluția lui agrariană, şi chiar mişcarea socialistă, pentru că şi ea a dezvoltat un discurs critic față de realitățile burgheze. Zeletin conchide:

„Cultura noastră reacționară sau «critică» este tocmai răzvrătirea elementelor medievale ale sufletului nostru împotriva orânduirii burgheze, impusă de invazia capitalismului străin în viața noastră patriarhală“.

Seria progresivă a fenomenelor economice de natură capitalistă s-ar fi constituit la noi fără să aibă colaborarea şi sprijinul curentelor culturale, ba chiar împotriva opoziției puternic organizate a culturii române, considera Zeletin. Zeletin spune că burghezia română, formată treptat pe temeiul noilor raporturi economice, şi-a îndeplinit misiunea istorică, aceea de a moderniza economia şi statul român. Dar, concentrată asupra sarcinilor economice şi politice, burghezia *a pierdut bătălia pe teren cultural*. Aşa se explică faptul că acest teren a fost acaparat de curentele reacționare de gândire, de „cultura reacționară“ (în sensul că a fost o „reacție“ de răspuns şi de împotrivire a categoriilor sociale legate de vechile stări de lucruri), cultură care a criticat mereu acțiunea economică şi politică a burgheziei. Această „cultură critică“ este considerată „neştiințifică“, o construcție strict ideologică, fără valoare, cu funcția de a legitima doar atitudinile tradiționaliste.

Treptat, burghezia se „naționalizează“ în sensul că exponenții capitalului autohton, clasa burgheză, odată consolidată, încearcă să facă față concurenței acerbe a capitalului străin şi de aici formula dezvoltării „Prin noi înşine“, lansată de partidul liberal în primele decenii ale secolului. Ideea națională dobândeşte o relevantă dimensiune economică după înfăptuirea Marii Uniri.

În lucrarea *Neoliberalismul*, publicată în 1927, Zeletin sesizează că liberalismul clasic se află în criză şi formulează soluția „*neoliberalismului*“, curent nou ce caută să armonizeze mecanismele pieței libere cu intervenția moderată a statului în domeniu public (investiții, sprijin al capitalului autohton, politici sociale de echilibru etc.). Lucruri cunoscute azi, dar cu semnificație în epocă, înainte de declanşarea crizei economice din anii 1929-1933. Zeletin a anticipat criza liberalismului clasic şi a susținut necesitatea de a-i reformula principiile şi de a-i schimba strategiile economice.

[305] Ştefan Zeletin, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 276.

3. Confruntări de idei în jurul acestor teorii

Reacții critice în epocă

La Zeletin găsim un schematism doctrinar care, mai apoi, în proporții şi forme diferite, va fi transformat într-un adevărat model teoretic, prin care vor fi interpretate personalitățile şi curentele culturale româneşti. El a identificat seria evenimentelor economice, generate de pătrunderea capitalului străin, cu *progresul*, iar mişcarea culturală care a însoțit acest fenomen, cu *reacțiunea*, cu fondul tradițional, „medieval" – zice el – cu „sufletul nostru agrar". Cultura română din a doua jumătate a secolului al XIX-lea încoace ar reprezenta un „ecou al trecutului", o fantomă a unei „tradiții de care ar trebui să ne ruşinăm".

Lovinescu şi Zeletin, deşi operează cu aceeaşi termeni, indiferent de relația în care-i pun, săvârşesc o răsturnate de perspectivă axiologică: dacă junimiştii şi conservatorii au deplâns importul de forme, idei şi instituții de inspirație occidentală, *ei dau acestui proces un sens pozitiv*, mai mult, *îl legitimează* punându-l sub protecția unei legități istorice, a sincronismului vieții europene moderne. Aceste teze sunt cel mai direct şi mai argumentat atac la adresa diverselor forme ale tradiționalismului.

Lucrarea lui Lovinescu este elaborată din perspectiva liberalismului politic, perspectivă vizibilă pe tot parcursul ei. Cu tot suportul faptic invocat şi cu argumentația strânsă, teza lui Lovinescu conține abordări unilaterale şi aprecieri exagerate, pe care oponenții săi nu au întârziat să le critice. Evident că lucrarea lui Lovinescu a stârnit un val de polemici şi contestații.

Garabet Ibrăileanu, exponent al poporanismului, i-a reproşat lui Lovinescu că a „plagiat" teza sincronizării (din lucrarea sa *Spiritul critic în cultura românească*, din 1909, precum şi din lucrările lui C.D.Gherea), după cum i-a reproşat că nu ține seama de condițiile concrete ale țării, de faptul că formele trebuie „adaptate" la aceste condiții şi că sincronizarea are efecte diferite asupra țărilor, în funcție de nivelul lor de dezvoltare. Teza poporanismului, privind evoluția pe o cale agrariană, a fost reformulată, la alt nivel teoretic, în doctrina țărănismului, elaborată de Virgil Madgearu.

CR Motru, direct vizat în lotul conservatorilor, cu lucrarea *Cultura română şi politicianismul,* a „reacționat" spunând că Lovinescu face din istoria modernă a României scena unui spectacol ideologic, în care se derulează un basm cu personaje pozitive şi negative, pentru a-şi masca ținta politică, anume apologia pe care o face partidului liberal şi „brătienilor", văzuți drept creatori ai statului român modern.

Gândiriştii au invocat mereu structura culturală şi mentală ortodoxă a poporului român ca un dat care nu poate accepta formula raționalismului şi a individualismului occidental, de sorginte protestantistă şi catolică. Împotriva cărții lui Lovinescu, Nichifor Crainic a scris în 1926 un articol de răspuns, intitulat *A doua neatârnare*, considerând că a sosit momentul ca România, după ce şi-a realizat neatârnarea politică, să-şi dobândească şi „neatârnarea spirituală" față de liberalismul francez şi de raționalismul dogmatic apusean. Teza lui Lovinescu era apreciată ca un atentat la specificitatea noastră, ca o subapreciere a factorului național şi intern, o subapreciere a originalității noastre culturale sau punerea acestei originalități doar sub etichete negative.

Modernism şi antitradiționalism

Lucrarea lui Lovinescu rămâne însă o lucrare de referință pentru cultura noastră. În contextul epocii, ea a îndeplinit o funcție extrem de importantă: a demonstrat, cu instrumente sociologice, necesitatea modernizării României şi a integrării ei în fluxul civilizației europene. Examenul critic trebuie să înceapă de la recunoaşterea acestei dimensiuni şi valori a lucrării lui Lovinescu. Aspectul cel mai discutabil priveşte aprecierea pe care Zeletin şi Lovinescu o formulau față de tradițiile culturale româneşti, populare şi moderne. Lovinescu, prin analiza evoluției politice, a destrămat

violent mitologia tradiționalismului, dar a procedat la simplificări și exagerări care fac vulnerabilă teoria sa. A subapreciat tradițiile noastre culturale (când nu le-a negat pur și simplu), a hiperbolizat ideea valoroasă a sincronismului și a expediat cu ușurință în zona culturii „reacționare“ numeroase valori, personalități și opere care, deși nu au sprijinit trendul modernizării, au reprezentat totuși forme relative ale conștiinței de sine, momente ale unei deveniri spirituale contradictorii.

Șocantă este caracterizarea culturii critice în mod global ca „reacționară“, opusă modernizării sociale și politice. Este greu de acceptat că întreaga cultură critică era în eroare, că Maiorescu sau Eminescu nu doreau modernizarea României, desigur în felul lor, că Iorga și Motru nu au nici o valoare dincolo de atitudinile lor ideologice. Din necesități polemice, Lovinescu a exagerat virtuțile liberalismului și ale modernizării formale, trecând în planul doi, ca efecte secundare, anomaliile pe care le produce maladia formelor fără fond în societățile întârziate. Dar exponenții culturii critice au surprins tocmai contradicțiile acestui proces de modernizare și au contribuit la conștientizarea efectelor negative ale unor măsuri politice sau economice riscante. Poziția lor poate fi rezumată mai corect astfel: *Nu e rău că România s-a modernizat, ci că s-a modernizat doar sub aspect formal, nu substanțial.* Aceasta era clar poziția lui Maiorescu, autorul teoriei „formelor fără fond“, piesa de rezistență a culturii critice românești.

Mulți dintre exponenții acestei culturi critice erau adepții integrării României în structurile civilizației moderne, cerând o modernizare autentică, adică de fond. *Concepțiile privitoare la strategiile, la căile și la ritmul acestei modernizări erau evident diferite.* Unii dintre ei vedeau această modernizare posibilă pe o „cale proprie“, diferită de „occidentalizare“, distincție ce revine azi în analizele cunoscutului teoretician și politolog Samuel Huntington. El desparte procesul de modernizare de cel de „occidentalizare“, considerând că, la un anumit moment al evoluției lor, societățile întârziate ajung la un fenomen de „indigenizare“, exprimat prin căutarea unor căi proprii de evoluție. Formula „Prin noi înșine“, care a devenit încă înainte de primul război mondial deviza liberalilor – acuzați în secolul al XIX-lea de exponenții culturii critice că imită necritic idei și instituții occidentale, că nu țin seama de structuri și tradiții naționale – nu dovedește oare tocmai o astfel de evoluție, spre „indigenizare“, spre căutarea unor căi specifice de dezvoltare?

Ca teorie a modernizării, viziunea lui Lovinescu era prea atașată de tezele evoluționismul monolinear și ale difuzionismului cultural din secolul al XIX-lea, teze puse în discuție încă de C. Stere și respinse sistematic de noile grupări intelectuale românești, în frunte cu Nae Ionescu, Blaga și Gusti, iar mai apoi de Mircea Eliade, Vulcănescu și Noica.

Promotor al literaturii moderne, interesat să disocieze esteticul de cultural și de alte aspecte (etnice sau etice), Lovinescu face un rechizitoriu aspru mișcărilor tradiționaliste, cărora le demonstrează caducitatea și caracterul revolut. Și tradiționaliștii procedează tot prin imitație, spunea el, dar imită tradiția, ajungând la imobilism și stagnare, tot o imitație dar una anacronică, nu sincronică. Dar, întrucât noi nu avem o tradiție culturală consolidată, considera el, tradiționalismul se transformă în apologia folclorului, pentru că tradițiile culturii majore medievale și moderne ar fi inconsistente. Agentul stimulativ ne-a venit din exterior, din lumea occidentală: ideile, instituțiile, tehnologiile, formele de civilizație etc. „*Progresul nu poate deci însemna pentru noi decât fecundarea fondului național prin elementul creator al ideologiei apusene“* – sugerând că fondul național este pasiv, o plasmă nediferențiată în care injecția influențelor occidentale aduce elementul dinamic.

O altă afirmație discutabilă este și următoarea: „*În domeniul înaltei vieți spirituale, colaborarea noastră a rămas încă virtuală*“, în sensul că nu am contribuit cu nimic semnificativ la construcția civilizației occidentale. Unii exegeți aduc exemple prin care încearcă să infirme judecățile atât de severe ale lui Lovinescu, reamintind afirmările culturale pe care le putea lua în seamă în 1925 (Brâncuși, Coandă, Enescu, mișcarea avangardistă etc.).

> *„În elaborarea civilizației sale, poporul român a fost pasiv și imitativ, ca și celelalte popoare în situația sa, și în genere, ca toate popoarele fără distincțiune, care se folosesc automatic de orice câștig al științei sau de orice experiență socială făcută într-un punct al globului“.*

Aceste afirmații turnau efectiv apă rece peste capul înfierbântat al tradiționaliștilor și al

naţionaliştilor, care exaltau originalitatea, contribuţia naţională şi vocaţia creatoare a românilor. Adevărul este că şi cultura română modernă, ca şi alte culturi, s-a constituit printr-o dublă mişcare generativă – absorbind influenţele externe şi reinterpretând mereu tradiţiile naţionale. Aceste mişcări s-au împletit fecund şi s-au completat. Ele sunt complementare şi necesare.

Necesitatea deschiderii spre cultura occidentală şi impunerea ideii de interdependenţă erau axiome pentru Lovinescu. El a sesizat importanţa excepţională a interdependenţelor şi creşterea lor în lumea modernă, datorită comunicaţiilor şi răspândirii elementelor de civilizaţie. Fenomenul are azi o amploare mult mai mare decât în perioada interbelică. Toată problema este că la aceste interdependenţe şi integrări relative trebuie să participăm cu identitatea noastră culturală. Or, Lovinescu, agresat de discursurile tradiţionaliştilor, susţine că elementele civilizaţiei româneşti nu sunt o creaţie a poporului român, ci au fost preluate integral de la alte popoare. Din această perspectivă, poporul român este absent din istoria universală. Cioran va deplânge „golul istoric“, adamismul culturii române, lipsa ei de vocaţie mesianică, deficitul de creativitate istorică la nivel major. Judecăţile lui Lovinescu, enunţate în disputa sa cu tradiţionaliştii din epocă, rămân deschise unui examen critic.

Ecouri critice, prelungiri şi replici la teoria sincronismului

Teoria lui Lovinescu a reprezentat un punct de referinţă, în perioada interbelică şi mult după aceea pentru dezbaterile privind destinul culturii române şi procesul de integrare a societăţii româneşti în spaţiul european şi occidental. Un element central al teoriei lovinesciene este accentul pus pe rolul influenţelor externe, occidentale în speţă. Originalitatea culturii române ar fi pentru el un fenomen derivat, secund, o consecinţă a „adaptării“ acestor influenţe la „spiritul rasei“, spunea Lovinescu, înţelegând aici prin „rasă“ nu aspectul biologic, ci datele sufleteşti, psihologice şi culturale ale unui popor. În consecinţă, orice realizare valorică din interiorul culturii române era pusă în corespondenţă cu un model sau etalon occidental, faţă de care ea este doar o operă de „imitaţie“, mai mult sau mai puţin performantă.

Împotriva acestei variante exagerate a teoriei sincronismului, în unele medii intelectuale româneşti s-a declanşat, în anii ’70, o reacţie critică importantă, explicabilă atât prin progresul cercetărilor de istorie aplicate culturii române, cât şi prin faptul că noile paradigme culturale, afirmate în spaţiul gândirii occidentale, revalorizau mentalităţile şi culturile premoderne, promovau o viziune relativistă şi policentrică asupra evoluţiei culturale a omenirii, la antipodul concepţiilor evoluţioniste şi monolineare, de care era legată teoretic perspectiva lui Lovinescu.

Această reacţie este cunoscută sub numele de *protocronism*, teorie lansată de *Edgar Papu*, istoric şi teoretician literar, din şcoala lui Vianu. Într-un studiu din 1973, publicat în revista *Secolul XX*, Edgar Papu a lansat termenul de protocronism, cu un sens complementar faţă de cel de sincronism, amplificându-şi demonstraţia apoi în lucrarea *Din clasicii noştri*, din 1977. Edgar Papu considera că, pe lângă perspectiva sincronistă, ar trebui să privim culturile şi în aspectele lor originale, cele care nu pot fi explicate doar prin influenţe. Astfel, el afirma că şi cultura română a produs sinteze originale, opere literare, idei şi teorii care au „anticipat“ unele curente şi formule culturale occidentale. Demonstraţia sa se sprijinea iniţial pe exemple literare, precum romanul alegoric şi fantastic al lui Dimitrie Cantemir, raportându-l la mediul literar european al barocului, apoi poezia lui Eminescu, prin anumite coordonate, apoi mişcările de avangardă estetică şi literară din România etc. Ideea a fost preluată de cercetătorii literari şi de cei ai gândirii româneşti, iar demonstraţia a fost extinsă, propunând-se reevaluări în cazuri precum Brâncuşi, Blaga, Ştefan Odobleja (cel care a enunţat principiile ciberneticii), Henri Coandă sau Nicolae Paulescu.

Protocroniştii moderaţi au susţinut faptul că orice cultură se dezvoltă simultan prin sincronisme externe şi prin protocronisme interne, că epoca noastră mai ales este una policentrică şi că fiecare cultură are un nucleu originar şi original, o matrice spirituală şi stilistică, exprimată în operele ei reprezentative, prin care participă la schimbul de valori şi la dialogul cultural generalizat

de azi. Teoria protocronismului dezvăluia o dimensiune intrinsecă a oricărei culturi, ca întruchipare a condiției umane, indiferent de sfera ei de răspândire. Ea sublinia originalitatea şi specificitatea inerente oricărei culturi, împotriva ideii că am putea considera unele culturi drept culturi-prototip, iar altele drept culturi-satelit, aşa cum rezulta din teoria sincronismului. Problema nu este de a nega influențele, transferurile culturale, masive ieri ca şi azi, ci de a recunoaşte originalitatea fiecărei culturi naționale în ordinea creației, de a nu o privi ca o derivație sau imitație a altor culturi; de a nu reduce specificitatea la un model unic de specificitate, model propulsat în ipostaza de formulă absolută a universalității, față de care toate culturile trebuie să se alinieze.

Ulterior, termenul de protocronism şi-a extins semnificația şi înțelesul complementar dat de Papu şi a fost transformat într-o categorie culturologică amplă, cu sens preponderent critic şi ideologic, ajungându-se şi la o goană după „anticipări" şi protocronisme în cultura română şi la unele exagerări ridicole. Dar problema ridicată de Edgar Papu era una reală şi asupra ei s-au purtat dispute ample, după 1977 (anul apariției cărții lui Papu), divizând grupările literare şi intelectuale în funcție de atitudinea lor față de această idee. Adversarii protocronismului au interpretat această teorie ca o expresie a politicii de megalomanie naționalistă a regimului ceauşist, considerând că atitudinea de supraevaluare a unor creații din sfera culturii române alimentează o tendință naționalistă, de izolare a spațiului românesc față de influențele benefice occidentale. Exponenții sincronismului reproşau protocroniştilor absența unei perspective critice, supradimensionarea unor autori, exagerări în aprecierea unor opere cărora li se acordă valoare anticipativă, sprijinind astfel, chiar indirect, orientarea naționalistă şi autarhică a regimului dictatorial ceauşist. Ecourile acestei dezbateri nu s-au stins nici după 1989. Dezbaterea este complicată şi este greu să disociem elementele politice de cele teoretice, adică să distingem între paradigma teoretică a protocronismului şi angajările ideologice pe care ea le-a inspirat. Deşi aceste disocieri trebuie făcute.

Pozițiile lui Zeletin şi Lovinescu au stârnit un conflict al interpretărilor în care au intervenit şi sociologii, aducând puncte de vedere diferite față de aceste interpretări „clasice". Astfel, Ion Ungureanu consideră că trebuie să ținem seama de faptul că, la sfârşitul secolului al XIX-lea, cu toată forța capitalismului occidental de a-şi extinde modelul său, avem de a face cu societăți diferențiate, care îşi edificau modernitatea pe baze istorice diferite, astfel că „*societățile moderne nu s-au constituit în jurul aceloraşi axe ale raționalității*". Mai mult, în cazul nostru, ne întâmpină o situație specifică, anume „*tensiunea dintre idealurile sociale (presupuse de orice model de raționalitate) şi realitățile istorice naționale*"[306] (subl.autorului).

E vorba de tensiunea dramatică dintre sarcinile sociale – necesitatea modernizării accelerate – şi sarcinile naționale la fel de imperative – înfăptuirea unitătii naționale şi consolidarea independenței, aspecte ale unui proces istoric unitar, care se condiționau reciproc. Această tensiune, care nu era specifică societăților occidentale, ne cere să apreciem şi curentele culturale de la noi prin criterii care să țină seama de complexitatea procesului de modernizare. Numai dintr-o poziție occidentalocentristă, vizibilă la E. Lovinescu şi Zeletin, de care n-au scăpat nici alți teoreticieni şi interpreți ai fenomenului românesc, istoria noastră a putut fi judecată „*ca o 'deviație' de la normele constituite ale unei raționalități «standard», identificată cu raționalitatea socială (capitalistă) occidentală*".[307] E. Lovinescu şi Ştefan Zeletin, de exemplu, sunt reprezentativi pentru modul în care supozițiile teoretice ale paradigmei clasice (ideea unui model unic de dezvoltare a capitalismului şi ideea că societătile „înapoiate" trebuie să parcurgă toate episoadele din scenariul clasic, chiar cu „întârzieri") le orientează, din „spatele" discursului, strălucitele lor analize sociologice aplicate capitalismului românesc. Ataşamentul lor față de aceste presupoziții teoretice îi fac să „vadă" în factorii interni (mai ales în cei de natură culturală, „cultura critică") *doar* factori de „rezistență" la progresul social, „reacții", „forțe reacționare" în fața unui proces ce li se părea inevitabil. Ideea evoluției monolineare, cu un caracter de „fatalitate sociologică", se află şi în substratul teoriei lui Eugen Lovinescu. De aceea, Lovinescu interpreta „spiritul veacului" *doar* ca o

[306] Ion Ungureanu, *Idealuri sociale şi realități naționale*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988, p. 26.

[307] *Ibidem,* p.27.

tendința de „*nivelare*“ şi de „*uniformizare*“[308] a civilizației umane, ca o „*solidarizare progresivă*“ a formelor de creație, afirmând explicit că „*procesul de unificare prin nivelare a devenit elementul caracteristic al civilizației moderne*“.[309] Aspectul complementar, cel de diferențiere în ordine culturală, nu era învestit de el cu o semnificație deosebită.

Curentele culturale pe care Zeletin le îngloba „culturii critice“ moderne au primit, în deceniile din urmă, şi o altă interpretare, diferită de cea lovinesciană, din perspectiva sociologiei istorice, care operează cu modelul „centru/periferie“. Sociologul Ilie Bădescu, într-o lucrare[310] ce a stârnit dispute aprinse în urmă cu 20 ani, reconsideră conținutul teoriilor lansate de cultura critică românească. Această cultură a analizat, consideră autorul, prin Maiorescu, Eminescu, Iorga şi Stere, tocmai seria fenomenelor negative care acompaniază „capitalismul periferial“ (spre deosebire de „capitalismul autocentrat“ din spațiul occidental), capitalism periferial pe cale de a se constitui atunci în România. Împrejurările care au supradeterminat procesul nostru de evoluție spre acest tip de capitalism țin, printre altele, de moştenirea istorică a „interregnului“ fanariot, de faptul că ne aflam în zona de acțiune a celor trei imperii şi, mai ales, de tensiunile pe care le genera sistemul „centru-periferie“ al economiei capitaliste europene, sistem constituit deja şi el şi care ne rezervase un loc marginal.

Este de remarcat, apoi, o altă caracteristică de fond pentru țara noastră: problema internă a dezvoltării sociale interfera organic cu sarcini istorice naționale de prim ordin (imperativul unității şi al independenței naționale). Sunt „provocări“ ale istoriei la care poporul român trebuia să găsească răspunsuri eficiente, „arzând etapele“ evoluției. Bădescu reexaminează corelațiile în care au intrat evenimentele, condițiile şi conduita agenților sociali, arătând că tendința de periferializare era generată de o conjuncție specifică a factorilor interni şi externi. Sondajul în adâncime aplicat structurilor economice este revelatoriu. Autorul descoperă „tendințele antinomice“ ale capitalismului românesc, tendințe care, în jocul lor dinamic, au cuprins treptat toate straturile societății româneşti, provocând un cortegiu de fenomene negative, „anomalii“ şi „paradoxuri“. Pe măsură ce slăbea presiunea politică a imperiilor, creştea presiunea economică a capitalului metropolitan occidental. Eminescu era perfect conştient de această schimbare a „strategiilor“ de subordonare în epocă. Relația de tribut era treptat înlocuită cu pârghii economice de un caracter nou. În fața acestei tendințe nu se putea da un răspuns eficient decât tot în plan economic. Dar tocmai posibilitatea unei replici economice era paralizată prin mecanismul periferializării. Chiar Zeletin recunoaşte, de exemplu, în analizele sale, că, în jurul anului 1886, la noi opera încă hegemonic „capitalul comercial şi de camătăt“, cu o funcție exclusiv „distractivă“, fără a pune nimic în loc. Capitalul industrial, constructiv, s-ar fi afirmat abia după această perioadă, consideră Zeletin.

Ca urmare, divergența dintre linia de evoluție a fenomenelor economice şi cea a fenomenelor culturale îşi are fondul germinativ chiar în structurile contradictorii ale seriei economice capitaliste din această arie de „periferie“. *Cultura critică, aprecia Bădescu, este un răspuns la seria fenomenelor negative generate de capitalul parazitar în spațiul românesc şi nu o reacție la tendința istorică generală a epocii*. Răspunsul la tendința de periferializare a fost dat în plan cultural. Paradigmele culturii critice sunt dominate de ideea națională, o idee-forță în tot acest interval. Cultura critică urmărea consolidarea economică şi culturală a independenței naționale. Ea „a transfigurat“ starea de periferie în imperativul constituirii culturii naționale originale, ca o formă şi un cadru mental de protecție pentru dezvoltarea „autocentrată“. De aceea, subliniază Bădescu:

> *„Cultura critică reprezintă reacția față de această nouă situație istorică, dă expresie tendințelor de ridicare a periferiei, de scoatere a ei din starea de aservire economică în care se afla. Acesta este înțelesul istoric fundamental al culturii critice şi orice încercare de*

---

[308] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne,* Bucureşti, Editura Ştiințifica, 1972, pp.388-389, 395, 408, 464-465.

[309] *Ibidem,* p.479.

[310] Ilie Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1984.

a o asimila curentelor romantic-agrariene de tip apusean se bazează tocmai pe ignorarea acestui înţeles".[311]

Cu un secol şi jumătate în urmă, Bălcescu era interesat să dezvăluie *temeiurile interne* ale revoluţiei paşoptiste române, spunând că revoluţia europeană a fost „ocazia", nu „cauza" revoluţiei române; cauza ei se pierde în negura veacurilor, în cele „18 veacuri de trude, suferinţe şi de lucrare a poporului român asupra lui însuşi". Era un răspuns la acuzele că paşoptiştii nu procedează organic şi că pierd din vedere datele interne. Iată un răspuns ce poate fi adresat şi teoriei lui Lovinescu. Lovinescu surprinde un aspect fundamental al modernităţii: tendinţa de sincronizare a societăţilor europene sub raport politic, ideologic, mental, cultural, economic şi social. Este un fapt incontestabil, obiectiv. Este o faţă a lumii moderne. Cealaltă, la fel de puternică, este dată de aspectul specificităţii, de tendinţa de reafirmare a identităţilor naţionale în chiar interiorul circuitelor de interdependenţă şi de integrare, nu în afara lor. [312] Lumea este integrată sau pe cale de integrare regională, continentală sau mondială, dar sincronizările nu anulează identităţile naţionale şi culturale, aceasta este problema actualităţii, pe care teoria lui Lovinescu nu o rezolvă decât pe jumătate.

4. Ortodoxismul gândirist. Nichifor Crainic (1889-1972)

Revista „Gândirea" şi direcţia ei tradiţionalistă şi autohtonistă

Gândirismul este un curent spiritualist-ortodoxist, afirmat în paginile revistei *Gândirea*, care a apărut la Cluj, în 1921, sub conducerea lui Cezar Petrescu. Din 1922, revista s-a mutat la Bucureşti, iar în primii ani, până în 1925, a avut un program deschis, fără o direcţie ideologică bine precizată. La ea au colaborat gânditori de diverse orientări, precum Blaga, Vianu, Ion Pillat, Vasile Voiculescu, Adrian Maniu şi alţii. Din 1926, revista a fost condusă de Nichifor Crainic, care îi imprimă o direcţie tradiţionalistă şi ortodoxistă. Trebuie să facem o distincţie între numeroşii colaboratori ai revistei (care apare până în 1944) şi reprezentanţii ca atare ai curentului. Curentul gândirist este legat de numele lui *Nichifor Crainic (1889-1972)* – pseudonim a lui Ion Dobre – care a exercitat o influenţă puternică asupra mediului spiritual romînesc. Având studii de teologie la Viena, Crainic s-a angajat într-o reabilitare a spiritului ortodoxist, criticând tendinţele raţionaliste şi individualiste pe care le punea pe seama catolicismului şi a curentelor neoprotestante. Lucrările sale fundamentale sunt următoarele: *Puncte cardinale în haos* (1936), *Ortodoxie şi etnocraţie* (1940), *Nostalgia paradisului* (1940). A fost profesor la facultăţile de teologie din Chişinău şi Bucureşti. Alături de el, putem menţiona şi alţi reprezentanţi ai curentului, precum Vasile Băncilă, Petre P. Ionescu, Nicolae Roşu, Radu Dragnea şi Dimitrie Stăniloae.

Vasile Băncilă (1897-1979) este principalul filosof şi teoretician al curentului, care a încercat să întemeieze ortodoxismul sub raport filosofic, să elaboreze o filosofie spiritualistă, care să exprime datele etnicului românesc. Studiile sale fundamentale sunt „Autohtonizarea filosofiei" (1927), „Ideea de destin" (1937), „Lucian Blaga, energie românească" (1938). Băncilă se desparte de mişcarea gândiristă în 1938, neaderând la programul profascist al lui Nichifor Crainic.

Dimitrie Stăniloae (decedat în 1993) este unul dintre cei mai mari teologi ai ortodoxismului. El a scris studii fundamentale de dogmatică creştină, dintre care menţionăm *Ortodoxie şi românism* (1939) şi studiul *Poziţia domnului Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie* (1942), studiu în care critică viziunea lui Blaga cu privire la divinitate (Marele Anomim). Stăniloae a tradus şi a publicat opera marilor Părinţi ai Bisericii, în mai multe volume, sub titlul generic de *Filocalia*.

---

[311] *Ibidem*, p. 11.

[312] Pentru o interpretare recentă a dezbaterii despre protocronism, vezi Mircea Martin, *Cultura română între comunism şi naţionalism*, în revista „*22*", numerele 654-660-661/2002.

Gândirismul s-a constituit ca o teorie asupra fenomenului românesc, pornind de la ideea că *ortodoxia şi tradiţia spirituală cristalizată pe acest suport reprezintă componenta fundamentală a spiritului românesc*. În consecinţă, gândirismul a respins violent influenţele occidentale, considerând că acestea au deturnat spiritualitatea românească de la matca ei tradiţională. În 1926, Nichifor Crainic publică articolul *A doua neatârnare*, prin care el critică perspectiva lui Eugen Lovinescu, afirmând că, după neatârnarea politică, România trebuie să-şi dobândească şi neatârnarea spirituală faţă de Apus. Reluând bine cunoscuta distincţie dintre cultură şi civilizaţie, el consideră că, în plan cultural, România trebuie să se edifice pe suportul tradiţiei creştine şi al elementelor de cultură populară.

Gândiriştii au susţinut superioritatea religiei faţă de filosofie şi ştiinţă, considerând că filosofia este posibilă doar ca metafizică ortodoxistă, reluând teme ale gândirii patristice şi ale filosofiei mistice răsăritene. *Ortodoxia, spunea Vasile Băncilă, este impregnată adânc în spiritualitatea ţărănească şi are drept elemente centrale integrarea individului în comunitate, intuiţia armoniei cosmice şi sentimentul participării omului la totalitatea existenţei*. Această viziune este numită de el „cosmicism“, afirmând că „*ortodoxia este un creştinism cosmicizat*“. Această idee se regăseşte şi în lucrările lui Lucian Blaga şi va fi dezvoltată de Mircea Eliade în teza sa despre „creştinismului cosmic“, care ar fi specific societăţilor ortodoxe răsăritene.

Revalorizarea tradiţiei şi a ortodoxiei

Gândirismul a făcut o critică a filosofiilor individualiste şi subiectiviste, care îl rup pe individ de ansamblul existenţei, tăindu-i legăturile cu divinitatea. Nichifor Crainic consideră că depăşirea crizei în care a intrat lumea modernă este posibilă numai prin abandonarea raţionalismului şi a oricărei filosofii „a conştiinţei“ individuale. Filosofiile subiectiviste occidentale, prin teza autonomiei raţiunii, l-au izolat pe om de totalitatea existenţei şi l-au închis în conştiinţa lui orgolioasă.

> *„Criza contemporană nu e numai economică, nu e numai financiară, nu e numai politică, nu e numai socială, nu e numai morală; ea este o criză ontologică ce pune din nou problema originii vieţii şi deci a destinului omenesc“.*

În ceea ce priveşte filosofia socială şi doctrina politică a gândirismului, este de remarcat că mai toţi reprezentanţii săi au aderat la orientările de extremă-dreaptă. Ei au considerat că regimul democratic trebuie respins, întrucât dizolvă sentimentul de solidaritate socială şi ar genera crize şi conflicte sociale. În ce priveşte idealul de organizare politică, Crainic militează pentru un „stat etnocratic“, un stat edificat pe structurile autohtone şi tradiţionale. De asemenea, el a militat pentru un „stat corporatist“, în care corporaţiile profesionale să înlocuiască clasele sociale. Crainic manifestă o simpatie pentru statul de tip fascist din Italia lui Mussolini, în care el vedea întruchiparea unei concepţii corporatiste.

În ceea ce priveşte concepţia asupra culturii, Crainic susţine necesitatea reabilitării spiritului religios şi a tradiţiei ortodoxiste, elemente fundamentale ale specificului naţional, după opinia lui. În studiul *Sensul tradiţiei*, Crainic afirmă că ortodoxismul a devenit o componentă fundamentală a etnicităţii noastre, pe care trebuie să se edifice şi structurile noastre culturale. De aici ar deriva şi incompatibilitatea dintre mentalitatea românească şi spiritul culturii occidentale (cultură dominată de raţionalism, pragmatism, individualism şi democraţie). De aceea, o regenerare naţională este posibilă numai prin reîntoarcerea la elementele noastre tradiţionale. Crainic are meritul de a fi deschis în mod radical problema rolului jucat de ortodoxie în configurarea profilului spiritual al poporului român. Creator al unui curent de amplă rezonanţă în mediile culturale (care a influenţat masiv literatura unor creatori precum Radu Gyr, Vasile Voiculescu sau Adrian Maniu), Crainic are contribuţii majore şi în privinţa dezbaterilor ce se purtau asupra sensului autentic al doctrinei creştine (şi al ortodoxiei, în speţă). El precizează că învăţătura creştină se bazează pe „simplitatea gândirii“ şi pe „puritatea inimii“

Promotor al unui program explicit naţionalist, el aspiră să declanşeze o reformă religioasă, care să ducă la „*transformarea sufletului acestui popor în energie constructivă*“,[313] care să însufleţească spiritul noii generaţii de un elan creator. Ortodoxia, cu înaltul ei spiritualism şi spirit comunitar, ar fi un remediu al crizei sociale şi morale. Sensul creştinismului este dat de natura „teandrică“ a lui Hristos, de „îmbinarea de omenesc şi de dumnezeesc“ în persoana sa, oferind un model al desăvârşirii morale, iar în felul acesta „*cea mai abstractă idee, aceea de Dumnezeu, devine putere vie şi comunicabilă omenirii întregi*“.[314] Crainic interpretează ortodoxia prin spiritul naturalist şi cvasipanteist al mentalităţii populare, autohtonizând într-un fel mesajul spiritual creştin. Ortodoxia are drept element specific o „*viziune a cosmosului organizată în Biserică*“, „*concepţia unei solidarităţi cosmice*“ prin care „*nu numai omul participă la taina sfinţirii vieţii, ci natura întreagă cu vieţuitoarele şi lucrurile din ea*“.[315] E aceeaşi interpretare ce o regăsim la Blaga, care vorbea de „categoriile organicului“, la Băncilă care vorbea de „creştinismul cosmicizat“ şi ulterior la Mircea Eliade de „creştinismul cosmic“ – specific mediului românesc şi răsăritean.

Raporturile dintre ortodoxie şi naţionalism sunt privite de Crainic pornind de la caracterul universal sub raport spiritual al ortodoxiei, întrucât urmăreşte „unitatea în spirit“, care nu distruge „varietatea naturală a lumii“, particularismul formelor de viaţă, nu duce la „uniformizarea“ lor. Spiritul uniformizator al catolicismului (care impune aceeaşi limbă, acelaşi centralism al ierarhiei etc.) nu acţionează în spaţiul ortodox, ortodoxia respectă „graiul şi individualitatea etnică a fiecărui neam“. „*Naţiunile sunt unităţi variate ale naturii create*“ ce participă la viaţa bisericii. De aceea, ortodoxia îşi „*modelează formele locale pe trupul naţional*“. „*Catolicismul, făcând din scaunul vicarului unicul său centru, universalizează ceea ce este local, pe când Ortodoxia localizează ceea ce este universal*“.[316] Nichifor Crainic vede legatura dintre specificul românesc şi ortodoxie mai mult ca o adaptare a ortodoxiei la specificul naţional, românesc, amintind de imaginea lui Hristos în imaginarul popular. „*Nu Iisus de pe Golgota, ci Iisus din staulul vitelor, nu Iisus din Ghetsimani, ci Iisus din Cana Galileii, nu Iisus din pustia ispititoare, ci Iisus din parabola sămănătorului.*“

Ideea statului etnocratic

Naţionalismul exclusivist şi antisemitismul îl duc pe Crainic până la teoretizarea „statului etnocratic“, care să garanteze supremaţia elementului autohton românesc în viaţa socială, culturală şi politică. Astfel, în 1937, Crainic publică *Programul statului etnocratic*, o sinteză a concepţiei sale politice, prin care îşi fundamentează doctrina corporatistă, propunând această formulă de stat în opoziţie cu ceea ce se înţelege prin „stat democratic“, „stat ţărănesc“ sau „stat proletar“, toate întemeiate pe lupta de clasă. Spre deosebire de democraţie, în care suportul statului este „demosul“ – adică „ceva nedefinit, fără identitate istorică, fără omogenitate de sânge, fără unitate spirituală de credinţă şi fără voinţă proprie“, „o amestecătură haotică, amorfă şi anonimă“, „fără deosebire de rasă şi religie“ –, suportul statului etnocratic este „ethnosul, adică neamul sau naţiunea“, care se caracterizează prin identitate istorică, prin „anume elemente constante şi permanente ale caracterului său specific“, prin „omogenitate biologică şi psihologică“, prin „unitate spirituală“ şi voinţă proprie.[317]

Toate aceste caracteristici trebuie să se imprime şi în forma de stat, printr-un sistem corporatist „rectificat“, aplicând „principiul proporţionalităţii numerice după criteriul etnic în toate profesiile manuale şi intelectuale ce alcătuiesc viaţa naţională“.[318] Crainic subliniază că „*Nu e nimic mai drept şi mai raţional decât această soluţie*“. Acest principiu, aplicat şi în viaţa politică, ar fi menit, în viziunea lui Crainic, să rezolve „chestiunea minorităţilor şi a evreilor“ şi să asigure predominanţa ele-

---

[313] Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, Editura Albatros, 1997, p. 30.
[314] *Ibidem*, p. 39.
[315] *Ibidem*, p. 48.
[316] *Ibidem*, p. 51.
[317] Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, Editura Albatros, 1997, p. p.241-242.
[318] *Ibidem*, p. 248.

mentului autohton în sfera socială (să ducă la „românizarea vieții economice şi culturale", la „românizarea oraşelor") şi în structurile politice, blocând astfel acapararea statului de către minoritari.

Reprezentanța politică va trebui să fie alcătuită din „membri aleşi din sânul categoriilor de muncă", întrucât nu clasele, ci „profesiile sau categoriile de muncă sunt funcțiile organice, fireşti, ale vieții naționale", urmând ca minoritarii să fie reprezentați „în proporția cuvenită". Funcțiile oficiale şi demnitățile în instituțiile statului vor putea fi deținute „numai de români neaoşi", întrucât statul etnocratic nu poate fi slujit de elemente eterogene",[319] care, neasimilate, sunt un „element de disoluție şi de ruină" pentru viața națională. Definind națiunea ca „totalitate a categoriilor de muncă", statul etnocratic nu este „nici burghez, nici țărănesc, nici proletar, ci statul totalitar al muncii româneşti". Statul etnocratic va fi organizat în toate aspectele sale potrivit doctrinei spiritualiste a Bisericii Ortodoxe, astfel că „*Legea lui Hristos e legea statului*".[320]

În plan economic, Crainic preconiza „naționalizarea bogățiilor naturale", a principalelor ramuri industriale, a căilor de comunicație etc., pentru a fi scoase de sub „dictatura capitaliştilor fără patrie", controlul prețurilor, etatizarea economiei, elaborarea unui „mare plan de reconstrucție" etc. În plan cultural, Crainic porneşte de la distincția dintre cultură şi civilizație. „*Civilizația e tehnica vieții materiale şi are caracter internațional, ce se poate imita. Cultura e chipul spiritual al neamului şi se creează de geniul lui specific*". Autorul propune acelaşi sistem de „autohtonizare", sprijinirea creației autenic naționale, controlul statului asupra instituțiilor de difuzare a valorilor, introducerea cenzurii în cazul publicațiilor, asumarea „răspunderii" creatorilor pentru calitatea morală a actului cultural, întrucât, spune Crainic, „*precum poporul nu poate fi hrănit cu hoituri, tot astfel sufletul lui nu poate fi hrănit cu pornografie şi idei dizolvante*".[321]

Crainic propune aplicarea în toate ramurile creației, în învățământ, în instituțiile culturale a „principiului proporționalității etnice". Combătând ideile lui Motru care dădea „românismului" un înțeles mai larg, „în conformitate cu noua spiritualitate a Europei", nu unul exclusiv religios, Crainic precizează că „noua spiritualitate" pentru care militează *Gândirea* exprimă „modul permanent şi specific de a crea istorie al neamului românesc", nu o formulă „episodică". Spiritualitatea are un caracter „teandric", fiind alcătuită prin fuziunea dintre un element divin şi un element uman.[322] Este un concept central la Crainic, prin care el exprimă dubla natură a lui Hristos, divină şi umană.

Pe această structură duală este definit şi conceptul de etnic ca fiind „natura proprie a neamului", fără a avea un înțeles strict biologic, fiind alcătuit „din sânge şi suflet", având un sens biologic şi etic, spiritual totodată. Direcția spirituală pe care vrea să o impună mişcarea naționalistă „*înseamnează dominația etnicului în cultură, în viața de stat şi în viața socială. Cu un cuvânt rezumativ, idealul generației tinere este etnocrația*".[323]

Iată modelul statului totalitar. Crainic şi-a exprimat elogiul pentru modelul statului fascist italian, care este apreciat ca „*un stat cu o structură cu totul nouă*",[324] întemeiat pe principii de natură corporatistă, nu pe „*teoria artificială a claselor*", pe solidarism național şi pe viziunea creştină a integrării individului în comunități din ce în ce mai largi, până la cea națională. Este „statul corporatist totalitar", care are alte principii decât statul burghez democratic sau statul proletar al comuniştilor.

5. Nae Ionescu (1890-1940)

Cultura românească din perioada interbelică nu poate fi înțeleasă, în tendințele şi contradicțiile

---

[319] *Ibidem*, p. 247.
[320] *Ibidem*, p. 270.
[321] *Ibidem*, p. 254.
[322] *Ibidem*, p. 98.
[323] *Ibidem*, p. 107.
[324] *Ibidem*, p. p.225-227.

ei definitorii, fără a ne referi la „fenomenul cultural Nae Ionescu“, fenomen dominant al epocii, după cum se exprimă Mircea Eliade. Mediile universitare mai întâi, apoi cele culturale şi cele politice au fost influenţate decisiv în deceniile trei şi patru ale secolului XX de ideile, interpretările şi atitudinile lui Nae Ionescu, personalitate emblematică şi enigmatică, în jurul căreia s-au grupat numeroşi intelectuali din noua generaţie.

Personalitatea lui Nae Ionescu

Născut la Brăila, Nae Ionescu (Nicole C. Ionescu) îşi face studiile de filosofie la Universitatea din Bucureşti; fiind susţinut de profesorii Rădulescu-Motru şi PP.Negulescu, el obţine, în 1913, o bursă de studii în Germania, unde îşi susţine, la Munchen, în 1919, doctoratul în filosofie cu o lucrare de logică. Din 1919 îşi începe cariera didactică la Universitatea din Bucureşti, la catedra de logică şi teoria cunoştinţei a lui Rădulescu-Motru. În decursul anilor, va preda cursuri de logică, de metafizică, de filosofia religiei, de teoria cunoaşterii, de istoria logicii etc. Colaborează câţiva ani cu studii de specialitate la revistele *Ideea europeană* şi *Revista de filosofie*, conduse de Motru, precum şi la revista *Gândirea*. În 1926 preia conducerea ziarului *Cuvântul*, unde publică editoriale pe teme diverse, prin care se dovedeşte unul dintre cei mai profunzi jurnalişti şi analişti politici ai epocii, dobândind o notorietate în cercuri tot mai largi. Duce o campanie de presă împotriva liberalilor, susţine venirea la putere a ţărăniştilor, militează pentru revenirea pe tron a lui Carol al II-lea, intră în diverse jocuri politice, fiind un intim al casei regale până în 1933, când se produce o ruptură între Nae Ionescu şi camarila regală.[325] Din acest an, „profesorul“ Nae Ionescu se va afla în conflict cu grupările din jurul regelui şi va deveni un susţinător fervent al mişcării legionare, fără a fi înregimentat formal în această mişcare. Este recunoscut însă ca „ideologul din umbră“ al mişcării, ca „mentor spiritual“ al acestei orientări de extremă dreaptă. În mai 1938, după instaurarea dictaturii lui Carol al II-lea, este arestat şi închis în lagărul de la Miercurea Ciuc (alături de alţi legionari sau susţinători ai mişcării, printre care şi Mircea Eliade, care va scăpa din lagăr – şi de execuţie – datorită îmbolnăvirii sale). Nae Ionescu susţine, în faţa deţinuţilor, o serie de conferinţe pe tema destinului naţional şi a fenomenului legionar.[326] Este eliberat în 1939, sub condiţia domiciliului forţat. Moare pe neaşteptate în 15 martie 1940, moarte ce va stârni suspiciuni şi ipoteze, toate îndreptate acuzator spre camarila regală.

Nae Ionescu a apărut şi a dobândit influenţă în cultura română într-o perioadă de criză a raţionalismului clasic şi a valorilor liberalismului, criză ce s-a manifestat pe plan general european. În atmosfera confuză a unei epoci de profunde schimbări de mentalitate, Nae Ionescu a dat naştere unei mişcări spirituale şi ideologice cu un vector religios, ortodoxist şi antiintelectualist, în constelaţia căreia au gravitat o serie de personalităţi de prim rang, precum Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu. Orientarea autohtonistă şi antioccidentală, pe care o susţinea Nae Ioneascu, era generată de un complex de factori caracteristici societăţii româneşti şi vieţii noastre culturale, în contextul confruntărilor de idei legate de căile de evoluţie internă şi de raporturile noastre cu civilizaţia apuseană. Soluţia pe care o avansează Nae Ionescu este aceea a unei „noi spiritualităţi“, la antipodul paradigmei raţionaliste, o nouă spiritualitate ce-şi propunea reabilitarea ortodoxiei şi a trăirii subiective.

Cu Nae Ionescu intră în scena culturală, în deceniul al treilea, o „nouă generaţie“, ce se va delimita treptat şi tot mai radical de „vechea generaţie“ (Maiorescu, Xenopol, Motru, Negulescu, Iorga etc.). Tema conflictului dintre generaţii va fi intens problematizată în perioada interbelică. Noile curente de idei s-au afirmat în publicistica timpului, mai ales prin ziarul *Cuvântul* – unde Nae

[325] O reconstituire amănunţită a datelor biografice despre Nae Ionescu se află în studiul semnat de Marta Petreu, *Modelul şi oglinda: Evelyn Underhill-Nae Ionescu*, în volumul coordonat de Iordan Chimet, *Momentul adevărului,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996, pp. 337- 382

[326] Aceste conferinţe, notate de preotul Ştefan Palaghiţă, vor fi publicate de acesta în 1963, în exil, sub titlui „*Despre fenomenul legionar*“.

Ionescu şi-a susţinut mulţi ani cronica sa politică – dar şi prin reviste ca *Gândirea* şi *Vremea*. Articolele publicate de Nae Ionescu în *Cuvântul* între 1926-1933 au fost adunate de Mircea Eliade într-un volum, publicat în 1937, sub titlul *Roza vânturilor*.

Concepţia lui Nae Ionescu era influenţată de filosofia vieţii din spaţiul germanic, de filosofia mistică răsăriteană, precum şi de orientările existenţialiste, toate reprezentând orientări antiraţionaliste care glorificau trăirile subiective, viaţa organică şi depreciau cunoaşterea ştiinţifică, raţională. Cursurile sale, care au avut un răsunet deosebit printre studenţi, au fost publicate după moartea sa, în perioada 1941-1944.

Cum se explică faptul că Nae Ionescu a avut o influenţă extraordinară asupra studenţilor săi şi asupra mediilor politice ale vremii? În primul rând este vorba de personalitatea sa „charismatică“, de capacitatea de a seduce auditoriul prin retorica discursului şi prin verva ideilor; în al doilea rând, el a introdus o maniera „socratică“ de abordare a problemelor, manieră inedită în învăţământul filosofic românesc; în al treilea rând, el şi-a difuzat ideile şi analizele prin intermediul unui ziar cu audienţă, unde a abordat, într-un stil analitic, cele mai acute probleme ale momentului. Nu trebuie pierdut din vedere nici conţinutul teoretic *nou* al unor cursuri susţinute de Nae Ionescu. În mediul germanic al formaţiei sale, el a asimilat temeinic noile orientări, teme şi metodologii ale gândirii filosofice (fenomenologia lui Husserl, noile abordări din psihologie, logică, filosofia ştiinţei şi a culturii etc.), astfel că, întors în peisajul bucureştean, el a reuşit să impună o altă viziune şi atitudine în abordarea unor probleme.

Studenţii şi discipolii lui Nae Ionescu – Eliade, Vulcănescu, Noica, Vasile Băncilă, Cioran, Petre Ţuţea –, cei care s-au format spiritual sub fascinaţia personalităţii sale, vor consacra o evaluare superlativă a „profesorului“, transformându-l într-un mit. Astfel, Vasile Băncilă aprecia că avem de a face cu „*una dintre cele mai originale, mai interesante şi mai patetice existenţe din istoria intelectualităţii româneşti*“[327], iar Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica susţineau că Nae Ionescu este „*cea mai vie figură a culturii româneşti din al doilea pătrar al veacului al XX-lea*“.[328] Nae Ionescu a fascinat în primul rând prin vocaţia sa didactică, de excepţie, prin *noul tip de discurs didactic, de factură socratică*, care presupunea examenul liber al ideilor, abordarea sistematică, reducţia la esenţial a temelor, stimularea gândirii proprii. Editorii cursurilor sale – Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica – semnalează această calitate în introducere la *Cursul de istorie a logicii*:

> *„Ceea ce dă cursurilor lui Nae Ionescu fizionomia lor particulară este tocmai prezenţa necontenită a gândirii vii, a gândirii în curs de a se face. O lecţie a lui Nae Ionescu nu e debitarea profesorală, ex cathedra, a unui material gata studiat, ci o convorbire autentică a unui om cu sine însuşi, un fel de mărturisire cu glas tare a nedumeririlor lui proprii şi a căilor de risipire a lor“.*[329]

Spectacolul unei gândiri care „*se formula atunci, vie, în faţa ascultătorilor*“, abilităţile retorice ale conferenţiarului şi disponibilitatea pentru dialog, examinarea critică a ideilor şi elocvenţa exemplelor făceau din cursurile lui Nae Ionescu adevărate lecţii de tehnică spirituală pentru studenţi, cu un apăsat caracter formativ. El întruchipa o nouă viziune şi o nouă abordare, fiind perceput ca mentor al noii generaţii. Ruptura dintre generaţii, după război, este privită ca un fapt istoric obiectiv, ca expresie a unor schimbări sociale ce afectează modurile de gândire şi direcţiile spirituale. Iată mărturia lui Mircea Vulcănescu:

> *„Dimpotrivă, oricât ar fi cineva de inteligent şi oricât de mare ar fi plasticitatea lui intelectuală, nu mai poate face saltul peste generaţia din care face parte, nu poate depăşi condiţiile formaţiei sale mintale şi sufleteşti, nu poate înţelege altă generaţie. Cum vom putea noi cere, de pildă, vreodată junimiştilor supravieţuitori să înţeleagă că pentru cei*

---

[327] Vasile Băncilă, *Nae Ionescu*, cuvânt înainte la vol. Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicii*, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 7.

[328] Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, *Introducere* la vol. citat mai sus, p. 20.

[329] *Ibidem*, p. 25.

dintr-o generaţie cu mine: «A zis Nae» înseamnă acelaşi lucru cu ceea ce însemna pentru ei: «Zice Maiorescu?»".[330]

Un alt aspect al acestei influenţe venea din *modul nou de a formula problemele filosofice şi de a le pune în legătură cu datele actualităţii istorice*, cu dramele de conştiinţă pe care le trăia un întins segment al tineretului. Prin cronicile politice pe care le publica în *Cuvântul*, Nae Ionescu a impus *un nou mod de interpretare a actualităţii*, o examinare a faptelor politice din perspectiva unor idei generale, lărgindu-şi sfera de acţiune publică în epocă. Abordarea problemelor în datele lor esenţiale, raţionamentele pe care le făcea şi stringenţa demonstraţiilor, precum şi curajul – cum remarca Mircea Eliade – *de a aborda chestiuni de metafizică şi de filosofie într-o pagină de ziar*, găsind un limbaj accesibil, fără a denatura esenţa acestor probleme, erau elemente de noutate în peisajul publicisticii şi ele explică în bună măsură seducţia pe care a exercitat-o Nae Ionescu asupra contemporanilor.

Pe lângă modul inedit de abordare a problemelor şi noutatea discursului său didactic, Nae Ionescu s-a impus în mediile intelectuale şi *prin viziunea nouă, antievoluţionistă şi fenomenologică,* pe care o promova în examinarea chestiunilor filosofice, astfel încât, după cum mărturiseşte Mircea Eliade, el anticipează „*filosofiile ajunse la modă după 1945, el care-şi învăţa studenţii să filozofeze plecând de la imediat, de la întâmplări personale, şi le amintea că un gânditor îşi poate îngădui orice libertate în speculaţiile lui, în afară de libertatea de a nu ţine seama de viaţă*".[331] Eliade are în vedere redescoperirea dimensiunii subiective şi axiologice a demersului filosofic (în contrast cu filosofiile obiectiviste şi pozitiviste), dar şi impactul pe care l-a avut faptul că mentorul său filosofa în articole scurte de ziar, abordând cele mai spinoase probleme într-un limbaj accesibil totodată. Eliade continuă, arătând caracterul socratic al modului său de filozofare:

> *„Geniul lui era, în primul rând, de structură socratică; ne ajuta să căutăm şi să scoatem singuri la iveală adevărul. Nu ni-l da de-a gata; nu ni-l impunea. Ne obliga să judecăm noi, cu mijloacele noastre, să tragem singuri concluzia propriilor noastre eforturi... Ne învăţa cum să citim un text filosofic şi ne îndemna să mergem întotdeauna la izvoare; ne interzicea cărţile despre un filozof sau despre un sistem de filosofie".*

Această nouă tehnică de iniţiere şi formare spirituală, precum şi utilizarea publicisticii ca un mediu de transmitere a mesajelor cu sens cultural şi politic, „*au însemnat o ruptură faţă de tradiţia academică românească şi, într-o anumită măsură, chiar faţă de cea europeană*". Fără îndoială, personalitatea lui Nae Ionescu s-a răsfrânt puternic asupra mediului intelectual interbelic, iar aprecierile elogioase ale celor care s-au aflat sub influenţa directă a ideilor sale sunt de înţeles. Dar există şi o altă perspectivă de interpretare a acţiunii sale culturale şi politice, una care dezvăluie, cum vom vedea, faţa demonică şi nocivă a personalităţii lui Nae Ionescu.

Teme şi atitudini filosofice

Nae Ionescu a impus în cultura română o orientare spirituală cunoscută sub numele de „trăirism", greu de definit prin referinţe teoretice tradiţionale. Singurul reper cu valoare generală este principiul după care *viaţa* (concept complex şi ambiguu) primează faţă de schemele geometrizante şi raţionaliste ale *ştiinţei clasice*. Portivit acestui principiu, care răstoarnă paradigma clasică a modernităţii ştiinţifice şi filosofice, *experienţa subiectivă* (în plan moral, estetic, practic, cognitiv sau politic) este o sursă de cunoaştere şi de trăire, prioritară faţă de exerciţiul obiectiv, rece şi distant, al raţiunii instrumentale.

---

[330] Mircea Vulcănescu, *Tendinţele tinerei generaţii în domeniul social şi economic*, în lucrarea *Dimensiunea românească a existenţei,* vol 3, intitulat *Către fiinţa spiritualităţii româneşti,* Bucureşti , Editura Eminescu, 1996, p. 31.

[331] Mircea Eliade, *Profesorul Nae Ionescu. 30 de ani de la moarte*, în *Prodomos*, număr dedicat lui Nae Ionescu, Freiburg, 1970.

Pozitivismul şi evoluţionismul erau concepţiile dominante ale secolului al XIX-lea, iar elogiul ştiinţei şi al cunoaşterii raţionale devenise o vulgata a epocii moderne, o credinţă transformată în dogmă. Prin conţinut, prin teme şi abordări, prin opţiuni şi soluţii, concepţia susţinută de Nae Ionescu este una *antipozitivistă* şi *antievoluţionistă*, în plan teoretic, dar şi una *antiliberală şi antidemocratică* în plan politic, concepţie ce a alimentat curentele de extremă dreaptă, el însuşi având în ultimii ani de viaţă legături strânse cu mişcarea legionară.

Ideile cele mai frecvente, care revin în diverse formulări, ne pot ajuta să caracterizăm concepţia lui Nae Ionescu prin câteva dominante:

- superioritatea trăirii subiective şi a vieţii faţă de abordarea raţională şi schematismul raţionalismului;
- filosofia este o construcţie subiectivă, rezultat al unei angajări şi experienţe personale, nu o cunoaştere obiectivă;
- reabilitarea formelor extra şi supraraţionale de cunoaştere: trăirea, intuiţia, iubirea, atitudinea, sentimentul, credinţa;
- inadecvarea structurilor democratice de factură occidentală la fondul sufletesc şi cultural ortodox şi, în consecinţă, apologia regimurilor autoritariste.

Nae Ionescu a fost considerat adesea ca „mistic“, „iraţionalist“, „naţionalist“, ca rezultat al unei „lecturi negative, de tip ideologic“, aşa cum observă cu îndreptăţire Ştefan Afloroaiei, unul dintre cei mai aplicaţi exegeţi ai gândirii sale.[332] Aprecierea după care Nae Ionescu ar fi un „mistic“ sau un „iraţionalist“ intransigent nu se susţine. El recunoştea valoarea de cunoaştere a raţiunii, dar îi arăta şi limitele.

> *„Noi n-am făcut tabula rasa din raţiune. Spunem că raţiunea există, că are anumite funcţiuni precise şi determinăm aceste funcţiuni precise. Pentru noi raţiunea merge până la o limită; dar, de la acea limită, dacă privim în realitate, găsim şi altceva decât o raţiune şi o punem şi pe aceasta“.*[333]

Deci, raţiunea este recunoscută în funcţiile ei cognitive, dar ea nu epuizează modurile de înţelegere şi de abordare a lumii. Câteva elemente revin frecvent în concepţia lui Nae Ionescu: respingerea raţionalismului formal, a pozitivismului şi a neopozitivismului; primatul spiritualului, înţeles ca totalitate a formelor de cunoaştere şi de abordare a realului; reabilitarea experienţei religioase şi a spiritului ortodoxist în faţa „civilizaţiei mecanice“, a dominaţiei pe care o exercitau valorile instrumentale şi utilitare.

O altă idee ce are o constanţă în opera lui este necesitatea de a depăşi abordările evoluţioniste de tip secol XIX, în favoarea abordărilor fenomenologice, orientate acum spre căutarea „corelaţiilor“ dintre elementele culturale, pentru a degaja anumite „tipuri“ spirituale dominante, care se succedă în istoria culturii fără a putea stabili „progresul“ celor noi faţă de cele vechi. Este procedeul pe care-l aplică în „Cursul de istorie a logicii“, care devine astfel un curs de morfologie a culturii şi a formelor de spiritualitate subiacente formelor istorice de cultură.

Împotriva filosofiei raţionaliste, de tip pozitivist, care ancora gândirea filosofică de cunoaşterea obiectivă, ştiinţifică, Nae Ionescu reabilitează vocaţia filosofiei ca metafizică şi ca experienţă subiectivă, ca fapt de viaţă, ca experienţă personală şi atitudine spirituală, având menirea să „*reducă realitatea sensibilă la necesităţile personalităţii umane*“. Ştiinţa este doar o descriere a fenomenelor, o expresie a unor regularităţi empirice, fără a putea explica cauzal fondul realităţii. De aceea, adevărata cunoaştere aparţine metafizicii, adică filosofiei, care este posibilă doar ca spiritualism creştin.

Metafizica este o formă spirituală ce depăşeşte lumea sensibilă şi pătrunde în realitatea

---

[332] Ştefan Afloroaiei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*“, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 73. Studiul acestui autor *Fenomenul Nae Ionescu. O problemă de percepţie* este unul dintre cele mai profunde şi mai complete de până acum, dezvăluind natura complexă şi atât de contradictorie a personalităţii lui Nae Ionescu, precum şi a influenţei sale culturale, fapt pentru care l-am recomandat în bibliografie pentru cei care doresc să aprofundeze „fenomenul“ în cauză.

[333] Nae Ionescu, *Curs de istorie a metafizicii*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996, p.100.

transcendentă prin trăire mistică. Această trăire este primordială față de orice formă de cunoaștere, întrucât ea duce la „*identificarea subiectului cu obiectul, prin dizolvarea conștiinței subiective în obiect*". În acest fel, trăirea topește dualitatea obiect-subiect într-o unitate dinamică, fapt care duce la o contopire a individului cu absolutul. În trăire, subiectivitatea se dizolvă în obiectul acestei trăiri, care este absolutul. Nae Ionescu afirmă că „*cel mai însemnat instrument mistic de cunoaștere este iubirea*",[334] astfel că trăirea, ca act cognitiv suprem, este în esența ei iubire și aspirație spre Dumnezeu. Iubirea este și un act de autocunoaștere, prin care ne identificăm cu esența noastră profundă, cu absolutul. El afirmă că „pentru ca să vezi ceea ce este (absolutul) trebuie să devii tu, mai întâi, una cu ceea ce este".

Nae Ionescu face o distincție tipologică între *cunoașterea mistică*, specifică spiritualității răsăritene, și *cunoașterea magică*, specifică lumii apusene.[335] Prin mistică, subiectul se contopește cu obiectul, iar prin magie subiectul asimilează obiectul la structurile sale, magia fiind o tehnică ce manipulează de fapt obiectul. Rezultatele cunoașterii mistice sunt inexprimabile în limbaj logic, ele putând fi doar aproximate simbolic, numai imagini și prin artă. Depreciind cunoașterea rațională și încercând să reabiliteze subiectivitatea profundă, Nae Ionescu consideră că angajarea omenirii pe calea cunoașterii strict raționale, logice, științifice, reprezintă o limitare, o eroare, ce poate fi pusă în analogie cu mitul biblic al căderii omului în păcatul adamic.

Gândirea lui Nae Ionescu, afirmată prin cursurile universitare și prin articole scrise în presa vremii, nu poate fi rezumată, întrucât ea s-a manifestat pe un registru tematic foarte larg, iar semnificația ei nu rezultă atât în originalitatea (discutabilă) a ideilor, cât din aplicațiile analitice la realitățile vremii.

Nae Ionescu – aspecte controversate

„Fenomenul cultural Nae Ionescu" (sintagma îi aparține lui Mircea Eliade) este greu de dezlegat fără a reconstitui contextul politic și socio-cultural interbelic, în care ideile și atitudinile filosofice ale lui Nae Ionescu au beneficiat de reverberații ample, în plan cultural, politic și instituțional. Neîndoielnic, Nae Ionescu a fost o personalitate complexă, cu o certă vocație didactică, fapt care și explică influența lui considerabilă în plan intelectual, dar și în plan ideologic și politic. În opera sa se regăsesc temele și atitudinile specifice epocii, care vor fi dezvoltate de către unii dintre discipolii săi.

Totuși, influența pe care a exercitat-o Nae Ionescu în spațiul interbelic (mai mult asupra tineretului dezorientat și asupra unei părți restrânse a intelectualității) *nu poate fi comparată,* nici ca adâncime, nici ca suprafață, nici ca efecte culturale, cu cea a lui Maiorescu din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, așa cum procedează cu generozitate Vulcănescu. Analogiile de suprafață (amândoi au studiat în Germania, unde și-au dat doctoratul în filosofie pe teme de logică, la o distanță de 60 de ani, au avut o influență modelatoare în învățământul filosofic românesc, se plasau pe poziții antiliberale etc.) nu pot ascunde diferențele de structură și de paradigmă culturală.

---

[334] Este siptomatic faptul că Nae Ionescu și-a început cariera didactică la Universitatea din București, în 1919, cu o prelegere ce avea ca temă *Funcția epistemologică a iubiri.i*

[335] Marta Petreu demonstrează, în studiul citat, că Nae Ionescu a preluat - în cursul de *Metafizică* pe care l-a susținut în anii universitari 1928-1929 - numeroase idei, interpretări și exemple referitoare la viața religioasă și la tipologia vieții mistice (printre care și faimoasa tripartiție *pelerin, mire și sfânt), fără să menționeze sursele din care s-a inspirat*. Marta Petreu pune „față în față" numeroase pagini din cursul litografiat al lui Nae Ionescu și paragrafe din lucrare lui Evelyn Underhill (*Misticism. A study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, lucrare apărută în 1911 și care a cunoscut apoi numeroase alte ediții). Comparația textelor este elocventă. „*Împrumuturile pe care le-a făcut Nae Ionescu în cursul său de metafizică sunt la nivel de idei, de probleme, de tipologii; adesea, conferențiarul bucureștean a împrumutat și expemplele underhilliene, mai rar, expresiile autoarei*". Marta Petreu conchide că avem de a face cu un „plagiat" și cu o „înșelătoriei" intelectuală. Vezi, Marta Petreu, *Modelul și oglinda: Evelyn Underhill-Nae Ionescu*, în volumul coordonat de Iordan Chimet, *Momentul adevărului,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996, p. p.337-359.

Maiorescu a fost un ctitor, un lider al elitei intelectuale care a construit modernitatea românească, pe când *sensul* (şi efectul) acţiunii culturale şi politice a lui Nae Ionescu s-a dovedit a fi exact opus, de negare şi deturnare a cursului firesc al modernizării, susţinând o mişcare politică extremistă, sub pretextul unei regenerări „spirituale“, supralicitând clivajul religios, care ar plasa România oxtodoxă în opoziţie cu Occidentul catolic şi protestant.

În acest sens, linia politică preconizată de Nae Ionescu era autohtonistă, izolaţionistă şi antieuropeană. Întrebându-se în 1932 ce „politică de stat“ ar trebui să urmeze România, el rezumă crezul pe care l-a susţinut în paginile ziarului *Cuvântul*:

> *„O politică net revoluţionară. Care plecând de la faptul că lumea întreagă este în criză şi că interdependenţa mondială a scăzut în chip considerabil, recomandă: o decuplare a noastră de politica mondială; o închidere a noastră, cât mai departe împinsă* (sublin. autorului*), în graniţele noastre; o luare în considerare a realităţilor româneşti; o scădere provizorie a standardului de viaţă la nivelul acestor realităţi; şi aşezarea temeiurilor unui stat românesc de structură ţărănească, singura formă în care noi putem cu adevărat trăi după indicaţiile firii noastre şi singura care poate îngădui o adevărată şi completă rodire a puterilor rasei noastre“.*[336]

Interpretând aceste opţiuni din perspectiva istorică actuală, Adrian Marino[337] afirmă că Nae Ionescu a creat „*o întreagă ideologie antieuropeană, pe care nu ezităm să o considerăm «de dreapta»*“, ideologie ilustrată de „*filosofi, eseişti, scriitori de mare valoare*“ (precum Eliade, Cioran, Noica). Scrierile acestora au fost recuperate în chip firesc şi publicate masiv în perioada postcomunistă, astfel că această „*cultură de dreapta*“ a ajuns să domine „*de departe, cultura română actuală. Cea intelectuală în primul rând*“.[338] După opinia lui Adrian Marino, sistemul de valori al dreptei româneşti mai include şi alte opţiuni teoretice şi politice: „*cultul iraţionalului, lichidarea spiritului critic, misticismul, spiritualismul, noua etică, «omul nou», mesiansimul*“, „*cultul violenţei, experimentalismul, aventura*“, „*fundamentalismul ortodoxist, trăirea, autenticitatea pe toate planurile*“, „*elogiul dictaturii*“, refuzul democraţiei pluraliste, parlamentare etc. Se poate observa cu uşurinţă că toate aceste opţiuni se regăsesc, cu intensităţi diferite, în cursurile, studiile, articolele şi atitudinile lui Nae Ionescu. Orientarea tot mai apăsată a „profesorului“ spre mişcarea legionară, după 1933, va influenţa şi opţiunile politice ale discipolilor săi.[339]

Subliniind valoarea intrinsecă, teoretică şi literară, a lucrărilor semnate de exponenţii dreptei culturale româneşti din perioada interbelică, de unde şi „marele prestigiu“ intelectual de care se bucură şi azi, autorul citat reclamă o perspectivă lucidă şi critică, prin care pune în discuţie sensul ideologic global ce derivă din direcţia culturală şi spirituală pe care Nae Ionescu a alimentat-o consecvent. Gânditorii, eseişti şi scriitori care gravita în constelaţia ideologică a lui Nae Ionescu, „*cu toate meritele lor considerabile“, „sunt orice, numai mari profesori de democraţie, pluralism şi liberalism n-au fost, nu sunt şi nu pot fi*“.[340]

Să revenim însă la contextul cultural interbelic. Nae Ionescu a fost o figură controversată şi intens *contestată* în epocă; printre cei care l-au dezavuat şi i-au respins ideile şi atitudinile se numără Lovinescu, Iorga, Ralea, Vianu, Paul Zarifopol, Camil Petrescu, Şerban Cioculescu, Mircea Florian, Blaga, Nichifor Crainic (care îl considera întruchiparea Diavolului), chiar Motru şi Negulescu, care l-au susţinut în prima faza a carierei sale universitare. În epocă, a fost intens vehiculată imaginea unui Nae Ionescu malefic, un „geniu rău“, o figură „satanică“. Astfel, la porunca patriarhului Miron Cristea, pictorul Dimitrie Belizarie l-a pictat (în 1934) pe Nae Ionescu într-o frescă din tinda catedralei Patriarhiei *sub chipul unui diavol*, iar mai târziu, Eugen Ionescu, care a trăit frământările epocii şi a cunoscut direct mediul spiritual în care „profesorul“ era

---

[336] Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990, pp. 286-287.

[337] Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Iaşi, Editura Polirom, 1995, pp. 143-154.

[338] *Ibidem*, pp. 144-145.

[339] Vezi reconstituirea interferenţelor dintre orientările spirituale şi cele politice în cartea lui Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1995.

[340] Adrian Marino, *op. cit.*, p. 145.

divinizat, a transfigurat aceste situații istorice reale în piesa *Rinocerii* (1959), operă în care modelul Logicianului fanatic pare a fi tocmai Nae Ionescu.

În spiritul unei abordări obiective, menționăm şi faptul că mulți profesori de la universitatea bucureşteană, precum şi oamenii instruiți ai vremii şi exegeții de mai târziu, au semnalat faptul că Nae Ionescu a preluat masiv, *fără să mărturisească sursele*, numeroase idei şi perspective teoretice din opera unor filosofi germani (Ferdinand Tonnies, Ostwald Spengler, Max Scheler, Husserl, Max Weber etc.), idei pe care le-a prezentat studenților ca produse originale ale gândirii sale, drept rodul propriilor meditații şi „frământări lăuntrice“. Etichete precum „şarlatanie“, „plagiat“ sau „impostură“ au fost lansate frecvent în perioada interbelică față de „opera“ lui Nae Ionescu. Acest fapt ar lămuri, după unii exegeți, motivele pentru care Nae Ionescu nu şi-a publicat cursurile în timpul vieții, acceptând doar ca ele să fie litografiate pentru uz didactic.[341]

În sfârşit, contemporanii, dar şi exegeții de mai târziu, au sesizat contrastul dintre „teoriile“ pe care le susținea „profesorul“ şi comportamentul său foarte „pragmatic“ şi machiavelic. În „teorie“ susținea ortodoxismul şi colectivismul anonim, soluțiile dictatoriale şi ascetismul spiritual, pe când comportamentul lui public ni-l arată amestecat în jocuri politice, un om al exceselor, un excentric, un individualist avid de a obține poziții politice de influență, un privilegiat ce beneficiază de un standard material peste nivelul veniturilor sale de conferențiar universitar.

La fel, trebuie să consemnăm şi opinia unor exegeți care apreciază că Nae Ionescu a pregătit – prin acțiunea pedagogică, stilul didactic şi direcția sa culturală – doar „*gazetari şi eseişti*“, nu cercetători, nu oameni de ştiință sau creatori de primă linie într-o disciplină anume.[342] Studenții săi, cei care au evoluat spre ştiință, spre erudiție (Eliade, Noica), au reuşit să depăşească modelul de „spiritualitate“ mistică şi foiletonistică propus de faimosul lor „profesor“. O judecată lucidă, foarte severă – în legătură cu direcția politică, realmente nocivă, pe care Nae Ionescu a imprimat-o unei bune părți a intelectualității noastre interbelice – o găsim într-o scrisoare a lui Eugen Ionescu, din 1945, adresată lui Tudor Vianu:

> *„Generația «Criterion», fudula «tânără generație» de acum cincisprezece şi zece ani s-a descompus, a pierit. (...). Noi am fost nişte bezmetici, nişte nenorociți. În ceea ce mă priveşte, nu-mi pot reproşa că am fost fascist. Dar lucrul ăsta se poate reproşa aproape tuturor celorlalți: Mihail Sebastian îşi păstrase o minte lucidă şi o omenie autentică. Ce păcat că nu mai este. Cioran e aici, exilat. Admite că a greşit, în tinerețe. Mi-e greu să-l iert. A venit zilele aste şi Mircea Eliade. Pentru el, totul e pierdut, de vreme ce «a învins comunismul». Ăsta e marele vinovat. Dar şi el, şi Cioran, şi imbecilul Noica, şi grasul Vulcănescu, şi atâția alții (Haig Acterian! Mihail Polihroniade) sunt victimele odiosului defunct Nae Ionescu. Dacă nu era Nae Ionescu (sau dacă nu se certa cu regele) am fi avut astăzi o generație de conducători valoroasă, între 35-40 de ani. Din cauza lui, toți au devenit fascişti. A creat o stupidă, infiorătoare Românie reacționară. Al doilea vinovat este Eliade (...). Nae Ionescu, Mircea Eliade, au fost îngrozitor de ascultați. Ce era dacă oamenii ăştia ar fi fost maeştri buni“.*[343]

---

[341] În acest sens, Marta Petreu scrie despre ideile preluate de Nae Ionescu din cartea Evelynei Underhill: „*Ocultarea numelui Evelynei Underhill şi jocul de-a paternitatea asupra tipologiei ei* (pelerin, mire şi sfânt – nota ns.) *nu par a fi accidente de stenografiere, ci elemente complementare, prin care vorbitorul a acreditat ideea că tot ce spune îi aparține lui însuşi. Nae Ionescu a jucat, de-a lungul întregului curs, rolul celui care gândeşte pe cont propriu totul, pretându-se, în felul acesta, perfect conştient, la o înşelătoriei. O înşelătorie care i-a asigurat, în perioada interbelică, faima de profesor incomparabil, şi care, favorizată de interzicerea cursurilor în anii comunismului, s-a prelungit până astăzi. Înşelătoria lui a fost favorizată şi de faptul că, nepublicându-şi cursurile sub formă de carte, le-a ținut oarecum în afara circuitului, a confruntării cu un public avizat; fiindcă un om ca Mircea Florian, de pildă, care cunoştea şi aprecia Mistica Evelynei Underhill, n-avea motive să consulte un curs prolix şi greoi, de uz intern, cum e Metafizica naeionesciană; căci, într-adevăr, paginile lui Nae Ionescu sunt confuze şi prolixe, ele limpezindu-se abia în momentul când citeşti originalul din care conferențiarful s-a inspirat*“. Marta Petreu, *op. cit.*, p. 355.

[342] Vezi studiul lui Alexandru George, *Modele fictive, modele nocive,* în volumul coordonat de Iordan Chimet, *Momentul adevărului,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996, p. 308.

[343] Apud, Marta Petreu, *Modelul şi oglinda: Evelyn Underhill-Nae Ionescu*, în volumul coordonat de Iordan Chimet, *Momentul adevărului,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996, pp. 381-382.

Direcția spirituală pe care a impus-o Nae Ionescu a stârnit diverse reacții de respingere în mediile filosofice şi culturale româneşti, mai ales din partea intelectualilor care erau ataşați de spiritul raționalist modern şi de valorile democrației liberale. Conştiințele lucide ale vremii au sesizat pericolul mişcărilor extremiste şi au criticat orientările ideologice de dreapta din perioada interbelică. Pentru a vedea efectele produse în spiritul public, şi mai ales asupra tineretului, de aceste orientări de dreapta, vom cita o caracterizare foarte sugestivă a climatului interbelic făcută de Camil Petrescu:

„Tineretul ideolog de după război nu mai cunoaşte nici o formă a spiritului critic. S-a întors spre formele primare şi eroice ale culturii. E «antiştiințific», universal, erudit din comentarii de mâna a şaptea, apodictic şi definitiv în afirmare ca pe vremurile lui Alexandrescu Ureche.

Preocupările acestui tineret sunt soluțiile imperiale ale metafizicei, spiritul critic a făcut loc veleităților cosmice ale misticismului prolific, năzuințele de înțelegere verticală a monumentelor filosofice au cedat expansiunilor orizontale despre istoria culturilor. Acea eleganță ascetică a formei a dispărut şi ea, generația tânără, nu se mai exprimă decât apocaliptic, cuvintele sunt toate simbolurile mitice fără cuprins fenomenologic, contactul originar e înlocuit cu conferințe publice, în care Husserl e transpus la o cheie convenabilă şi fluierat pentru înțelegerea tuturor celor care trec pe stradă şi citind afişul sunt ispitiți să intre. Problemele clasice ale filosofiei sunt tratate definitiv în foiletoane, iar soluțiile metafizice sunt oferite odată cu cel mai bun sfat pentru alegerea cremei de ghete. Comentatorii vulgari ai culturii, din Germania învinsă de după război, ca Spengler de pildă, sunt idolii acestui tineret, care ignorează însăşi esența autentică a filosofiei.

Tineri de 22 de ani se declară cu gravitate (şi se comentează serios între ei) drept creatori de sisteme filosofice, pe care de altfel le schimbă la fiecare 2-3 ani, beți toți de libertatea de a sburda în jungla metafizică şi mistică, unde, fiindcă nici un control nu mai e cu putință, au iluzia că împărățesc ei cei dintâi“.[344]

6. Emil Cioran (1911-1993)

Emil Cioran s-a afirmat ca un eseist de forță în publicistica din deceniul patru, iar prima sa lucrare de meditație filosofică, publicată în 1934, poartă titlul *Pe culmile disperării*. După studiile de filosofie de la Bucureşti (finalizate cu o teză despre Bergson), beneficiază de o bursă în Germania (între 1933-1935), apoi de o altă bursă de studii în Franța (după 1937). Prin teme, preocupări şi atitudini, Cioran se integrează firesc în atmosfera spirituală dominată de „noua generație“ de scriitori şi gânditori (alături de Eliade, Vulcănescu, Noica, Eugen Ionescu, Mihail Sebastian ş.a.). Este prezent în revistele vremii cu studii, eseuri şi articole ce impun un scriitor de o forță stilistică impresionantă şi un spirit nonconformist, radical în atitudini, pornit să facă o radiografie necruțătoare a realităților din România, din perspectiva curentă atunci a ideologiilor de dreapta. În unele articole publicate în *Vremea,* dar şi în alte reviste, Cioran face elogiul dictaturii de tip fascist din Germania şi al mişcării legionare din România.[345] Cărțile sale au un ecou deosebit în mediile intelectuale şi stârnesc polemici aprinse: *Schimbarea la față a României* (1936), *Cartea amăgirilor* (1936), *Lacrimi şi sfinți* (1937), *Amurgul gândurilor* (1940).

După 1940 se stabileşte în Franța, unde se va impune de asemenea prin eseurile şi lucrările sale de filosofie a culturii (Tratat de descompunere, Silogismele amărăciunii, Ispita de a exista,

---

[344] Camil Petrescu, *Teze şi antiteze*, pp.154-159.

[345] Nefericită coincidență, în ziua de 27 noiembrie 1940, zi în care Iorga şi Madgearu sunt asasinați bestial de către legionari, Cioran rosteşte la Radio conferința intitulată *Profilul interior al Căpitanului*, publicată apoi în *Glasul strămoşesc*, 25 decembrie 1940.

Istorie şi utopie, Despre neajunsul de a te fi născut, Exerciţii de admiraţie ş.a.).[346] Scriitura elaborată, viguroasă şi orginală, adesea şocantă, eleganţa stilului şi forţa aforistică a textelor sale, precum şi vocaţia de a problematiza într-un mod personal cele mai acute şi mai dramatice teme ale condiţiei umane l-au consacrat în galeria marilor stilişti şi moralişti ai culturii franceze.

Deconstrucţia raţionalismului modern

Cioran s-a format în climatul spiritual interbelic din România, fiind sedus iniţial de ideile şi de personalitatea lui Nae Ionescu. Încă din scrierile sale de tinereţe se dovedeşte un gânditor cu vocaţie contestatară, din familia spiritelor neliniştite şi problematizante, fiind influenţat de scrierile lui Kierkegaard, Nietszche, Spengler, Bergson sau Berdiaev, de curentul de gândire cunoscut sub numele de filosofia vieţii. În toate scrierile sale Cioran se va raporta critic la marea tradiţie occidentală a gândirii raţionaliste şi pozitiviste. Marcat de climatul antiintelectualist al vremii, de complexul de atitudini spiritualiste şi mistice, de orientările existenţialiste ce dobândeau relief în anii '30, Cioran va exalta trăirile interioare, drama subiectivităţii, viaţa tensionată, nelinişteea metafizică. O teză ce revine mereu în scrierile sale este *incompatibilitatea dintre raţiune şi viaţă*. El consideră că raţiunea este incapabilă să înţeleagă paradoxurile fecunde ale vieţii, astfel încât, spunea el, „*acolo unde triumfă viaţa, mor sistemele*".

El se detaşează radical de orientările raţionaliste pe care le acuză că au schematizat viaţa, au pus între paranteze experienţa subiectivă şi au anesteziat contradicţiile profunde din conştiinţa umană, prin formalismul logic şi prin procedeele neutre ale ştiinţei. Împotriva „omului abstract", construit de raţionalismele modernităţii, Cioran reabilitează „omul pasionat", sfâşiat de drame lăuntrice, de îndemnuri şi trăiri contradictorii, basculând între eşecuri ontologice şi victorii provizorii. El mărturiseşte că a avut „*puţin de învăţat de la marii filosofi*", că „*niciodată n-am avut nevoie de Kant, de Descartes sau de Aristotel, care n-au gândit decât pentru orele noastre sigure, pentru îndoielile noastre permise. Dar m-am oprit la Iov cu pietatea unui strănepot*".

Paradigma raţionalismului filosofic şi ştiinţific modern este cetatea pe care Cioran vrea să o submineze, exaltând experienţa subiectivă, trăirea, sentimentul, intuiţia, voinţa, toate facultăţile ce au fost subordonate raţiunii suverane şi arogante. Din perspectiva unui pesimism radical, viaţa îi apare ca fiind „oarbă" şi „iraţională", o „îndelungată agonie", lipsită de sens, absurdă şi incomprehensibilă. Cioran mărturiseşte că, prin exerciţiul traumatizant al lucidităţii, „*n-am făcut altceva decât să distrug în mine mândria de a fi om. Şi rătăcesc la periferia speciei ca un monstru temător, fără puterea necesară pentru a-mi revendica apartenenţa la altă ceată de maimuţe*".[347] Într-o viziune personală, articulată din introspecţii şi reflecţii disparate, fără dorinţa de a construi un sistem de gândire, Cioran abordează teme fundamentale, de natură existenţială, precum ruptura dintre om şi transcendenţă, singurătatea, disperarea, eşecul, moartea, tristeţea şi melancolia, contradicţiile vieţii spirituale etc.

Ideea obsedantă ce revine în scrierile sale este aceea a iraţionalităţii şi a lipsei de sens a vieţii, a zbuciumului perpetuu pe care-l trăieşte omul în încercarea sa de a dezvălui sau de a conferi un sens universului, istoriei, omului sau aventurii sale existenţiale. Ciroan deconstruieşte cu fervoare marile mituri ale modernităţii: credinţa în progres, în puterea cunoaşterii raţionale de a stăpâni natura şi de a organiza eficient societatea, ideea utopică a unei revoluţii spirituale (pe care a susţinut-o el însuşi în *Schimbarea la faţă a României*), convingerea că lucrurile şi acţiunile au un sens imanent, obsesia noului şi a originalităţii, autonomia subiectului cognitiv, posibilitatea unei ştiinţe libere de valori etc. După ce a crezut într-o clipă de elan juvenil că Istoria este terenul de afirmare a spiritului mesianic al popoarelor, după ce a fost ispitit în tinereţe de utopii politice

[346] *Précis de décomposition* (1949), *Syllogismes de l'amertume* (1952) *La tentation d'exister* (1956), *Histoire et utopie* (1960), *La chute dans le temps* (1964), *Le mauvaise démiurge* (1969), *De l'inconvénient d'etre né* (1964), *Ecartèlement* (1979), *Exercices d'admiration* (1986), *Aveux et anathémes* (1987), toate publicate la Editura Gallimard.

[347] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 24.

radicale, din convingerea că Utopia este „un principiu de regenerare a instituţiilor şi popoarelor", pentru a salva lumea de la „fosilizare",[348] el ajunge să denunţe orice utopie şi ideologie revoluţionară ca o „ficţiune", ca o „idolatrie a progresului", atitudine lipsită de orice temei într-o epocă a dezamăgirilor, epocă în care asistăm la „*căderea tuturor ficţiunilor în care am trăit până astăzi*".[349]

Dezamăgit de Istorie, dar şi de Utopie, Cioran se refugiază în scrierile de maturitate în atitudinea înţeleptului antic, ce abdică de la orice formă de protest, conştient de inutilitatea oricărui act ce este subordonat unei finalităţi conjuncturale. Petre Ţuţea, colegul de generaţie şi prietenul lui Cioran din anii interbelici, l-a definit în mod emblematic pe Cioran ca „scepticul de serviciu" al Occidentului. Sorin Alexandrescu, analizând modernitatea românească, face o paralelă între Eliade şi Cioran, între lucrările lor scrise în ţară şi cele din exil, ajungând la concluzia că opera lui Eliade stă sub semnul unui „discurs edificator", pe când cea a lui Cioran sub semnul unui „discurs deconstructiv". „*Eliade s-a înverşunat să găsească sau să atribuie sens lumii, vieţii lui şi ţării sale. Cioran a acceptat lipsa de iremediabilă de sens a acestora*".[350]

Autorul citat susţine că Eliade şi Cioran reprezintă două modalităţi şi strategii de „ieşire" din modernitate. La fel ca şi alţi intelectuali afirmaţi în deceniul patru, amândoi refuză liberalismul politic şi modernismul în artă, optând pentru un alt tip de modernitate, numit de autorul citat „modernismul etic". Ei vor să depăşească modernitatea politică (refuză democraţia liberală, sistemul parlamentar etc.), dar şi cea estetică, din convingerea lor privind primatul spiritualului asupra politicului şi a economicului. Dar e vorba nu de întoarcerea la spiritualitatea premodernă (precum la Crainic şi la ortodoxişti), ci de deschiderea spre noi experienţe spirituale şi estetice. Refuzând raţionalismul filosofic, pozitivismul şi structurile politice democratice, ei aderă la alt tip de modernitate decât modernismul estetic (reprezentat de Proust sau Valery, promovat la noi de Lovinescu), o modernitate anunţată de Kierkegaard, Şestov, Unamuno, Papini.

> *„Prin acest modernism etic, Eliade şi Cioran ies, deci, într-un fel din modernitate, dar numai dintr-aceea constituită de paradigmele estetice şi liberale ale epocii. Se poate şi afirma că ei propun o altă modernitate, un alt sistem de valori şi atitudini – corespunzător şi modernismului textelor lor –, în fapt mai cuprinzătoare decât modernitatea liber-estetică, deoarece include raţionalismul acesteia din urmă într-un complex normativ dominat de spiritualitate (noninstituţională) şi sacru, şi care termină în acelaşi timp un anume ciclu de marginalitate europeană şi de dependenţă de cultura franceză".*[351]

Într-o poziţie asemănătoare se află şi exponenţii avangardei româneşti, care refuză discursul plastic şi literar al modernismului, optează pentru alte valori şi atitudini, fiind interesaţi de suprarealism şi constructivism, iar în plan politic se orientează fie la dreapta, fie la stânga liberalismului. În ceea ce-l priveşte pe Cioran, acesta s-a arătat mereu în opoziţie cu mitul modernităţii raţionale, de care s-a despărţit în chip polemic, consacrând absurdul, fără a încerca să-l raţionalizeze, iar în textele sale acide şi negatoare putem vedea şi o anticipare a unor atitudini tipice pentru postmodernism. Pesimismul său filosofic contrastează cu vigoarea expresiei, iar răsturnările paradoxale de perspectivă şi de apreciere, faţă de abordările clasice ale unor teme, devin seducătoare şi credibile prin jocul dialectic al supoziţiilor, prin performanţele stilului său aforistic. Scrierile lui Cioran sunt expresia unei conştiinţe hiperlucide, detaşate şi angajate în acelaşi timp, o cutie de rezonanţă a dilemelor existenţiale care sfâşie condiţia umană în veacul XX.

---

[348] Emil Cioran, *Istorie şi utopie*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, pp. 16-17.
[349] Emil Cioran, *Ispita de a exista*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 132.
[350] Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea*, Bucureşti, Editura Univers, 1999, p. 355.
[351] *Ibidem*, p. 344.

Radiografia culturii româneşti sau despre „inconvenientul“ de a fi român

Lucrarea fundamentală a lui Cioran rămâne *Schimbarea la faţă a României*, publicată în 1936. El exprimă aici o atitudine radicală, vehement antitradiţionalistă, denunţând condiţia de inferioritate în care s-ar afla cultura română. Rechizitoriul său este unul cu accente patetice, în care implicarea subiectivă şi detaşarea critică se află în raporturi de o ambiguitate unică. „*Dacă nu aş fi român decât prin defecte, şi tot aş iubi această ţară împotriva căreia sunt înverşunat dintr-o nemărturisită iubire*“.[352]

El consideră că românii s-au condamnat la o existenţă subistorică din lipsă de iniţiativă creatoare, dintr-un „deficit de substanţă“, care le-a marcat istoria. Lipsa de măreţie a istoriei şi culturii noastre s-ar datora nu unor adversităţi externe, ci unor *deficienţe imanente ale românilor*, de ordin psihologic, spiritual, volitiv, pragmatic, organizatoric etc. El aprecia că „*există un viciu substanţial în structura sufletească a românului, un gol iniţial din care derivă seria de ratări ale trecutului nostru*“. În consecinţă, având ca reper explicit istoria glorioasă a ţărilor occidentale, Cioran va inventaria, cu un plus de dramatism, „*golurile psihologice şi istorice*“ ale românilor, carenţele lor structurale în plan volitiv, spiritual şi mental, factori care explică (dar nu justifică) neîmplinirile, eşecurile şi ratările românilor în epoca modernă. Românii „au dormit“ în subsolurile istoriei când alte popoare au creat şi s-au afirmat ofensiv în istorie. Ca urmare a acestui comportament „vegetal“ şi defensiv, poporul român – „popor nefericit“, „o colectivitate de învinşi“, de „oameni atenuaţi“, lipsiţi de voinţa de a se afirma – n-a fost subiect creator al istoriei, ci numai obiect al istoriei făcute de alţii, iar cultura română s-ar afla şi în epoca modernă într-o stare „adamitică“, infantilă, fiind mereu la începuturile sale.

Sub influenţa apăsată a lui Spengler,[353] Cioran face apologia marilor culturi, a „destinului lor năvalnic“, considerând că *orice mare cultură este caracterizată de un elan mesianic*. De aceea, singura şansă a românilor ar fi o „schimbare totală la faţă“, o ieşire bruscă şi violentă în istorie, o afirmare ofensivă a unui mesianism românesc, care să dobândească simultan expresii culturale şi (geo)politice.

> *„Culturile mici n-au o valoare decât în măsura în care încearcă să-şi înfrângă legea lor, să se descătuşeze dintr-o condamnare care le fixează în cămaşa de forţă a anonimatului. Legile vieţii sunt unele la culturile mari şi altele la cele mici“.*[354]

Cioran resimte dramatic acest complex de inferioritate al culturii şi al istoriei româneşti şi îl traduce în accente patetice:

> *„Nu este deloc comod să te fi născut într-o ţară de a doua mână. Luciditatea devine tragedie. Şi dacă nu te sugrumă o furie mesianică sufletul se îneacă într-o mare de nemângâiere“.*[355]

După opinia sa, situaţia geografică defavorabilă, adversitatea unor vecini puternici şi vitregia vremurilor „ar fi trebuit să fie motive în plus de afirmare, elemente de mărire proprie, dacă pornirea de a face istorie, pornirea oarbă şi primordială, ne-ar fi aruncat irezistibil în vârtejul universal. Astăzi la ce-am ajuns? La voinţa de a face istorie“.[356]

Examenul comparativ al istoriei româneşti cu istoria marilor popoare şi culturi europene îi prilejuieşte lui Cioran consideraţii amare, fixate în expresii laconice şi memorabile. Marcat de tendinţele epocii sale, de ascensiunea imperialismelor în est şi în vest, Cioran vede o implicaţie directă între mesianismul spiritual (germanii şi ruşii sunt exemple) şi imperialismul politic.

---

[352] Emil Cioran, *Singurătate şi destin*, Bucureşti, Editura Univers, 1991, p. 231.

[353] Vezi, Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a României*”, Cluj-Napoca, Editura Apostrof, 1999, pp. 139-167.

[354] Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, pp. 9-10. Toate citatele care urmează sunt din această ediţie, care reproduce ediţia revăzută de autor din 1990, publicată la aceeaşi editură.

[355] *Ibidem*, p. 30.

[356] *Ibidem*, p. 12.

„Nu există mesianism abstract care să se satisfacă în formule şi să nu viseze ceva concret, prea concret. Imperialismul este implicaţia practică a mesianismului“.[357]

Să nu uităm că Cioran scria aceste rânduri în anii 1935-1936, când doctrina „spaţiului vital“, cultul forţei şi elogiul regimurilor autoritariste dominau piaţa ideologică şi reprezentau chiar directive programatice în politica multor state europene. Pentru a ieşi din „somnul“ istoric ce ne-ar fi scos din competiţia modernităţii, din atitudinea defensivă ce ne-a paralizat iniţiativele creatoare – atitudine aureolată de tradiţionalişti cu virtutea compensatorie că ne-ar fi „salvat“ identitatea naţională –, Cioran consideră că în România „*Totul trebuie început, absolut totul. Noi n-avem de lucrat decât cu viitorul... Cultura românească este o cultură adamitică, fiindcă tot ce se naşte în ea n-are precedent...Tot ce nu e profeţie în România este un atentat împotriva României“.*[358]

El denunţă trecutul „nedemn“ şi propune soluţia unei radicale „schimbări la faţă“, lansând ideea unui „profetism naţional“ orientat exclusiv spre viitor. Ar fi vorba de o schimbare interioară, profundă, de o revoluţie spirituală, prin care România să-şi învingă complexele de inferioritate, să iasă din condiţia marginală şi să devină o mare putere, cel puţin în spaţiul sud-est european. Cioran viza o „răsturnare“ a situaţiei, o transfigurare, un salt, prin care poporul român, alcătuit în mare parte din „*ţărani atemporali îndrăgostiţi de toropeala lor*“, să dobândească altă mentalitate şi atitudine faţă de istorie. În raport cu referenţialul occidental, supravalorizat, după cum va mărturisi mai târziu, România i se părea nesemnificativă valoric, sub raport cultural şi istoric, o ţară care „*n-are nici o noimă*“, mai mult, o ţară lasă impresia că este „*un rezumat al neantului*“.

Pe cât de radicală era negaţia sa, pe atât de hiperbolică era şi proiecţia pe care Cioran o lansa cu privire la destinul României, în mediul atât de agitat şi frământat al perioadei interbelice.

„Limitele României le cunosc prea bine. Vrem să ştim totuşi până unde se poate întinde ea, atât în forma ei lăuntrică, cât şi în afară. Aş vrea o Românie cu populaţia Chinei şi destinul Franţei. Dar nu vreau să fac din viitorul ţării o utopie“.[359]

Din „exces de luciditate“, românii sunt inapţi pentru utopie (viziune şi atitudine ce ar însemna „*o dezertare teoretică din faţa realităţilor*“), dar afirmaţia de mai sus, des citată, dezvăluie dimensiunea proiectului mesianic şi utopic al lui Cioran, proiect născut din disperarea de a vedea că românii, care au „vocaţia eşecului“, şi-ar putea rata destinul şi în noile condiţii geopolitce. Cioran susţine că nu construieşte o „utopie“, ci o „viziune de reforme“, prin care România „*ar putea depăşi cercul îngust al culturilor mici*“ (ridicându-se măcar la nivelul Spaniei sau Italiei).

„Să fie oare o utopie dacă am crede că România ar putea să se ridice vreodată peste nivelul şi fatalitatea culturilor mici? N-aş vrea să formulez o condamnare pentru neamul meu. Şi dacă ar exista în România un oracol, mi-ar fi teamă să-l întreb. Cine-mi poate garanta că viitorul nu ne va rezerva surpriza unui miracol românesc? Un răspuns defavorabil la întrebarea sfâşietoare nu pot să dau fără să-mi tai creanga de sub picioare. O superstiţie ascunsă a adevărului mă opreşte însă de la un entuziasm excesiv“.[360]

Sentinţele lui Cioran, atât de personale, sub raport atitudinal şi stilistic, drepte sau nedrepte, fac parte deja din patrimoniul conştiinţei de sine a naţiunii române, din perspectiva critică şi lucidă prin care românii şi-au construit imaginea de sine. Oricât de mult ar vrea Cioran să se singularizeze în raport cu tradiţia gândirii româneşti, judecăţile sale – în care radicalismul negaţiei se combină cu profetismul vag şi cu revalorizarea utopiei –, amintesc de lamentaţiile istorice ale cronicarilor, intră în rezonanţă cu stările de spirit şi cu atitudinile, deopotrivă autocritice şi ofensive, codificate în scrierile exponenţilor Şcolii Ardelene şi ai mişcării paşoptiste. Această viziune critică şi antiapologetică străbate mişcările de idei care au dus la construcţia conştiinţei moderne a românilor. Cioran avea numeroase surse interne pentru a se inspira în rechizitoriul său, care poate fi regăsit, ca atitudine, la numeroşi intelectuali români din epoca modernă, intelectuali care, periodic,

[357] *Ibidem*, p. 13.
[358] *Ibidem*, pp 40-41
[359] *Ibidem*, p. 99.
[360] *Ibidem*, p. 101.

„*nu încetează să-şi renege violent trecutul*",[361] să dezvăluie lipsa de relief şi de originalitate a culturii române, contrastul dintre starea de drept şi cea de fapt, dintre ideal şi realitate. Astfel, putem spune că radiografia sa necruţătoare îşi are corespondenţe, peste timp, în viziunea hipercritică a sociologului Dimitru Drăghicescu, de la începutul secolului XX, dar şi în caracterizările atât de amare şi de severe ale lui Cantemir despre români. Reproducem câteva pasaje semnificative din cartea lui Cioran, din care cititorul de azi îşi poate forma o imagine asupra modului în care autorul interpretează condiţia istorică şi culturală a românilor.

Texte din lucrarea *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998

„Doamne! ce vom fi făcut o mie de ani?! Toată viaţa noastră de un secol încoace nu este decât procesul prin care am ajuns să ne dăm seama că n-am făcut nimic... Comparaţia cu ce s-a îndeplinit în alte părţi ne-a relevat neantul trecutului propriu şi inexistenţa culturii noastre. Dacă Ortega y Gasset găseşte că Spania, din începuturile ei, trăieşte o continuă decadenţă, atunci ce mai putem spune despre România, care s-a născut la viaţă istorică pe când ceilalţi începeau să se stingă? O mie de ani s-a făcut istoria peste noi: o mie de ani de subistorie. Când s-a născut în noi conştiinţa, n-am înregistrat prin ea un proces inconştient de creaţie, ci sterilitatea spirituală multiseculară. Pe când culturile mari pun omul în faţa creaţiei din nimic, culturile mici – în faţa nimicului culturii. Din punct de vedere istoric am pierdut o mie de ani, iar din punct de vedere biologic n-am câştigat nimic. Atâta vreme de vegetare, dacă n-a consumat efectiv substanţa vitală a neamului, n-a întărit-o şi n-a dinamizat-o în nici un fel. Trecutul României nu mă flatează deloc şi nici nu sunt prea mândru de strămoşii mei lipsiţi de orgoliu că au putut dormi atâta timp, în aşteptarea libertăţii. România are un sens întrucât o începem. Trebuie s-o creăm lăuntric pentru a putea renaşte în ea. Plăsmuirea acestei ţări să ne fie singura obsesie"

„Cultura românească este o cultură adamitică, fiindcă tot ce se naşte în ea n-are precedent (Şi în sens peiorativ). Fiecare reedităm destinul lui Adam; decât, acesta a fost scos din paradis, iar noi dintr-un mare somn istoric. Adamismul poate paraliza numai sufletele slabe, fără elan profetic, fără instinct combativ şi voinţă de afirmare personală. Nu că el n-ar fi susceptibil de a provoca crize şi îndoieli, ci faptul de a rămâne înmărmuriţi în faţa lui este revoltător.

Trebuie să suportăm cu avânt agresiv tragedia culturii nule, să ofensăm prin proprie forţă vidul trecutului şi să încercăm a realiza, dintr-o iniţiativă neaşteptat de mare, tot ceea ce a vegetat în somnul nostru istoric. Orgoliul nostru trebuie să se satisfacă în faptul că totul este de făcut, că fiecare putem fi dumnezeul istoriei noastre, că nu există o linie pe care-am fi siliţi să mergem, că linia noastră este destinul ţării. Existenţa fiecăruia să constituie un element la temelia României. Aceasta să ne fie menirea. Tot ce nu e profeţie în România este un atentat împotriva României"

„Pentru ca un neam să-şi deschidă drum în lume, toate mijloacele sunt justificate. Teroare, crimă, bestialitate, perfidie sunt meschine şi imorale numai în decadenţă, când se apără prin ele un vid de conţinuturi; dacă ajută însă ascensiunea, ele sunt virtuţi. Toate triumfurile sunt morale.

Salvarea României sunt virtualităţile şi posibilităţile ei ascunse. Ceea ce am fost nu este decât un sprijin iluzoriu. Nu trebuie să fim atât de laşi încât să ne inventăm un trecut. Iubesc istoria României cu o ură grea...Nu înţeleg cum există oameni care dorm liniştiţi

---

[361] În acest sens, iată o observaţie pertinentă a lui Sorin Alexandrescu: „*Trebuie spus, de asemeni, că şi dacă acceptăm dreptatea unora dintre remarcile sale despre mentalitatea românească, lucru pe care aş fi înclinat să-l fac, gestul în sine de a face tabula rasa din cultura română se înscrie în cea mai bună tradiţie critică a inteligheţiei româneşti, care, începând cu secolul XIX, nu încetează să-şi renege violent trecutul o dată la douăzeci de ani. Nici atitudinea lui Cioran, nici imaginea sa despre România nu sunt inedite în 1937; inedite sunt doar radicalismul negaţiei, violenţa, refuzul oricărui compromis. Cioran îşi distruge ţara în Schimbarea la faţă (1936) cu aceeaşi forţă pe care o întrebuinţase împotriva lui însuşi şi a lumii în general în Pe culmile disperării (1934); singura diferenţă este că în 1936 vrea şi să creeze o nouă Românie, cu aceeaşi violenţă*". În Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea*, Bucureşti, Editura Univers, 1999, pp. 283-284.

după ce se gândesc la existența subterană a unui popor persecutat, la secolele de întuneric, de groază și de iobăgie. Când văd Ardealul, mi se desfășoară o configurație plastică a unor dureri mute, a unei drame închise și înăbușite, a unui timp fără istorie“.

„N-a înțeles nimic din problema României acela pentru care ea nu este o obsesie dureroasă. Viziunea lucidă și amară a trecutului ei trebuie trăită până la ultimele consecințe pentru ca să ne putem da seama de sensul unei mari meniri. Pierdut este acela pentru care retrăirea destinului nostru nu este o răspântie în viața sa și un prilej de tragedie. Nu este naționalist acela pe care nu-l chinuie până la halucinație faptul că noi, românii, n-am făcut până acum istorie, ci am așteptat să ne facă istoria, să ne dinamizeze un torent transcendent ființei noastre; nu este naționalist acel ce nu e frământat de limitarea fatală care închide România în cercul și fatalitatea culturilor mici, a acelor culturi care n-au curajul să se învârtă în jurul propriei lor axe; nu e naționalist acel care nu suferă infinit că România n-are misiunea istorică a unei culturi mari, imperialismul politic, megalomania inerentă și voința nesfârșită de putere caracteristice marilor națiuni, precum nu e naționalist acel ce nu dorește fanatic saltul transfigurator“.

„Nu e mare lucru a iubi România din instinct; nu este un merit. Dar să o iubești după ce ai disperat total de destinul ei, îmi pare totul. Și cine n-a disperat de destinul României niciodată, acela n-a înțeles nimic din complexitatea acestei probleme și acela nu va fi angajat nicicând profetic în destinul acestei țări“.

„Un profetism național, în deosebire de tradiționalism, pune centrul de greutate pe viitor, considerat ca o comoară de împliniri naționale. Tradiționalismul este o formă comodă, neangajantă. El exprimă o solidaritate cu neamul, dar nu o voință de a-i da un mare sens în lume. Orice tradiționalism acceptă limitele imanente ale națiunii. Atunci nu mai este nimic de făcut, națiunea mergând spre viitorul ei ca boul la apă“.

„România are nevoie de o exaltare până la fanatism. O Românie fanatică este o Românie schimbată la față. Fanatizarea României este transfigurarea României.

Miturile unei națiuni sunt adevărurile ei vitale. Acestea pot să nu corespundă adevărului; faptul n-are nici o importanță. Suprema sinceritate a unei națiuni față de sine însăși se manifestă în refuzul autocriticii, în vitalizarea prin propriile ei erori. Și apoi o națiune caută adevărul? O națiune caută puterea.

Misiunea României trebuie să ne fie mai scumpă decât toată istoria universală, deși noi știm că trecutul României este timp fără istorie.

Oamenii în care nu arde conștiința unei misiuni ar trebui suprimați. Fără spirit profetic, viața este un joc inutil. Numai în clipa când România se va consuma în flăcările interioare ale menirii sale ea va înceta să fie întristătoare“.

„Vitalitatea României va trebui să-și găsească o dată o expresie, deoarece ne-am înjosit prea mult în trecutul și prezentul nostru pentru ca, într-o explozie, să nu ne trăim o adevărată metamorfoză. Am fost totdeauna pesimist când am vorbit de România; dar cred că viața este destul de irațională ca să înfrângă un ireparabil al istoriei și al destinului nostru. În momentul în care aș fi convins că posibilitatea unei schimbări la față a României este o iluzie, din acel moment o problemă a României pentru mine n-ar mai exista. Întreaga noastră misiune politică și spirituală trebuie să se reducă la voința încordată a unei schimbări la față, la trăirea exasperată și dramatică a metamorfozei întregului nostru stil de viață. Dacă înțelepciunea seculară, care spune că istoria nu face salturi, ar avea dreptate, atunci ar trebui să ne sinucidem cu toții pe loc. Dar instinctul, pasiunea și elanul nostru profetic de la toți pot să învețe ceva, numai de la înțelepți nu. Existența noastră nu poate primi un sens decât de la un salt, de la un salt definitiv și esențial“.

„Deficiențele actuale ale poporului român nu sunt produsul istoriei sale; ci istoria aceasta este produsul unor deficiențe psihologice structurale. Particularitatea condițiilor istorice și gravitatea lor au adâncit numai dispozițiile inițiale și au scos la lumină anistoria noastră. Timpurile vitrege prin care am trecut au fost astfel fiindcă n-am fost destul de tari și de capabili să le înfrângem. Dacă în noi ar fi fost o pornire de a ne individualiza și de a

ne afirma categoric am fi învins vitregia vremurilor demult, aşa cum au făcut toate popoarele mari – ca destin, iar nu ca număr. Un popor contează prin număr; dar mult mai mult prin forța lui agresivă. (...). Singurul altar în fața căruia s-a închinat omenirea este forța. Şi noi ne-am închinat în fața acestui altar, dar numai pentru a ne umili şi a preamări forța altora.

Românii au fost totdeauna prea călduți. Urând extremele şi soluțiile tari, ei n-au prezentat în fața cursului lucrurilor reacțiunea caracterizată a unei individualități, ci au dat ocol evenimentelor, încât toate s-au făcut peste ei. Echilibrul nostru n-a fost expresia unei armonii, ci a unei deficiențe. El nu acoperea nici măcar contradicțiile lăuntrice latente, ci liniştea amărâtă a unui suflet nerealizat.(...).

Va trebui să vedem care este specificul național al României, care a ținut-o o mie de ani în nemişcare, pentru a-l putea lichida împreună cu mândria ridicolă care ne ataşează de el“.

„Nu vreau o Românie logică, ordonată, aşezată şi cuminte, ci una agitată, contradictorie, furioasă şi amenințătoare. Sunt prea mult patriot ca să doresc fericirea țării mele. Spirala istorică a României se va înălța până acolo unde se pune problema raporturilor noastre cu lumea. Până acum am fost reptile; de aici încolo ne vom ridica în fața lumii pentru a se şti că nu numai România este în lume, ci şi lumea în România“.

XIII
Filosofia şi sociologia culturii. Personalităţi şi orientări. Simion Mehedinţi, Tudor Vianu, Mihai Ralea, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, G. Călinescu

Filosofia culturii – un domeniu de vîrf al gândirii româneşti

Dezvoltarea socială şi culturală a societăţii româneşti în perioada interbelică a determinat o creştere a interesului teoretic pentru problemele culturii. Între cele două războaie mondiale se afirmă o pleiadă de gânditori ce au adus contribuţii deosebite tocmai în domeniile de vârf ale gândirii filosofice, în filosofia valorii şi în filosofia culturii. Aceste discipline reprezintă în perioada interbelică discipline de avangardă, care vor influenţa întreaga gândire filosofică. Întrebările capitale ce se pun acum sunt: ce este cultura, ce sunt valorile, cum acţionează ele în viaţa socială ş.a.

Vianu consideră că aceste discipline s-au cristalizat odată ce a devenit limpede deosebirea dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, dintre natură şi cultură, dintre lumea fizică şi lumea morală. Aceste distincţii, formulate la sfârşitul secolului al XIX-lea de orientarea neokantiană, vor fi considerate acum ca subînţelese şi acceptate de toţi gânditorii români. Distincţiile dintre faptele obiective, independente de om, fapte repetabile exprimate sub formă de legi, judecăţile de existenţă, pe de o parte, şi fenomenele dependente de om, care fac parte din civilizaţia umană, fenomene irepetabile, individuale, care sunt rezultatul acţiunii umane şi care sunt apreciate în funcţie de un anumit sistem de valori, aceste distincţii se regăsesc în toate abordările. Ele sunt importante întrucât au temperat excesul filosofiei pozitiviste de a aplica şi culturii legile naturii. Istoria umană, cultura şi creaţiile spirituale nu pot fi cercetate de un naturalist cu procedeele sale, întrucât ar însemna să reducem istoria la natură. Teoreticienii au arătat că aceste realităţi au drept specific ireductibil raportarea lor la valori, punându-le în raport cu omul şi condiţia umană.

Tematica predominantă pe care o abordează gânditorii românii din perioada interbelică vizează dimensiunea culturală a existenţei umane şi caracterul ei simbolic, identitatea culturilor şi comunicarea interculturală. Interesul gânditorilor români este orientat cu predilecţie în două direcţii complementare: 1) filosofia culturii, domeniu în care avansează noi perspective de analiză, ipoteze şi teorii asupra valorilor şi a limbajelor simbolice, a artei, a mitului şi a religiei; 2) filosofia cunoaşterii, domeniul în care unii gânditori români demonstrează, prin opera lor, că au asimilat temenic noile descoperiri ştiinţifice, pe care le interpretează dintr-o perspectivă originală, adesea în opoziţie cu interpretările standard ale epocii, de factură neopozitivistă. Ei propun o reformă a raţionalismului moderm, în acord cu tentativele similare din spaţiul gândirii occidentale. Mai mult, în prelungirea acestor direcţii predominate, dar nu exclusive, trebuie menţionat că Şcoala sociologică de la Bucureşti, sub îndrumarea lui D. Gusti, avansează şi validează prin cercetări de teren noi metodologii de investigare a vieţii sociale.

Temele abordate, profunzimea analizelor şi lucrările temeinice ale gânditorilor români în aceste domenii demonstrează nivelul ridicat al culturii române din perioada interbelică, capacitatea ei de a intra într-o competiţie firească cu realizările majore din cultura europeană. Studiile lor nu

sunt simple comentarii sau eseuri în marginea unor lucrări de referinţă din spaţiul european, ci tratate, lucrări solide în care autorii au încercat să introducă elemente de originalitate, prin care să soluţioneze tensiunile spirituale ale epocii. Cultura română în perioada interbelică are o medie valorică foarte ridicată. Nu avem doar personalităţi excepţionale, ci şi o platformă culturală mai largă pe fundalul căreia se afirmă aceste personalităţi. Şansa României, spuneau exponenţii generaţiei lui Eliade, constă în afirmarea noastră în plan cultural, cu toate că în plan economic ne aflam într-o stare de dependenţă. Complexul de inferioritate, rezultat iniţial al unui sever examen comparativ, a acţionat şi în cultura română uneori ca un factor inhibator, alteori ca un catalizator al creaţiei şi ca un stimulent al lucidităţii critice şi autocritice. Animatorii culturii române moderne şi spiritele creatoare autentice au înţeles că imitaţiile şi asimilarea modelelor occidentale sunt un pas necesar pentru dinamizarea unei culturi înapoiate, dar au înţeles şi faptul esenţial că o cultură naţională nu se validează decât prin creaţii originale, care exprimă în forme ce pot fi omologate în plan universal fondul de sensibilitate şi de gândire al naţiunii române.

În epoca modernă, când societăţile şi culturile europene şi-au multiplicat formele de comunicare şi raporturile de interdependenţă, forme care s-au extins treptat la scară planetară, a apărut o acerbă competiţie a valorilor pe arena internaţională. Promovarea şi recunoaşterea unei opere şi a unei valori naţionale în acest spaţiu nu mai este legată totdeauna de valoarea intrinsecă a creaţiilor respective; în difuzarea valorilor şi în impunerea lor pe plan internaţional intervin şi alte mecanisme, care privesc strategiile de comunicare, interesele politice, poziţia geopolitică, economică sau militară ale unei naţiuni. Henri Coandă spunea că puţine popoare au produs atâtea valori de excepţie precum poporul român – în raport cu numărul de locuitori. Această constatare ne îndreptăţeşte la *„afirmaţiunea că avem un înalt potenţial cultural“,* cum spunea Lucian Blaga, dar ea nu îşi găseşte neapărat expresia şi în imaginea pe care o are cultura românească în lume.

Alături de autorii pe care i-am analizat în capitolele anterioare, se afirmă acum o pleiadă de gânditorii din tânăra generaţie, pe care o să-i prezentăm în capitolul de faţă: Tudor Vianu, Mihai Ralea, Mircea Vulcănescu, G. Călinescu, Mircea Eliade şi Constantin Noica. Dar, înaintea acestora, am inserat o scrurtă prezentare a lui Simion Meghedinţi, autor din generaţia maioresciană, care fixează câteva linii majore în noua problematică a filosofiei culturii.

1. Simion Mehedinţi (1868-1962)

Simion Mehedinţi este întemeietorul şcolii româneşti de geografie, savant cu o viziune cuprinzătoare asupra existenţei umane, unul dintre cei mai originali şi profunzi gânditori în sfera antropologiei culturală şi a geopoliticii. Mehedinţi se specializează în geografie la Paris, Berlin şi la Leipzig, având prilejul de a studia cu mari savanţi ai timpului precum Paul Vidal de la Blanche, Rudolf Virchow, Ferdinand von Richthofen, Adolf Bastian, Friedrich Ratzel. După ce în 1899 susţine la Leipzig un doctorat strălucit cu Friedrich Ratzel, întemeietorul antropogeografiei şi unul dintre părinţii geopoliticii, Mehedinţi devine profesor la Universitatea din Bucureşti şi se dedică organizării învăţământului geografic de toate gradele în România (elaborează manuale foarte apreciate), ţine conferinţe şi publică o serie de lucrări ce abordează problemele educaţiei, lucrări de mare ecou în epocă (dintre care menţionăm: *Poporul. Cuvinte către studenţi* – 1914; *Altă creştere: şcoala muncii* – 1919; *Datoria generaţiei actuale* – 1933). Între 1907-1923 a condus revista *Convorbiri literare.*

În 1920, cu ocazia alegerii sale ca membru al Academiei Române, susţine un discurs cu tema *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca şi uneltele sale*. Într-o altă comunicare, ţinută tot la Academie, în 1928, cu temă: *Coordonate etnografice: cultura şi civilizaţia,* aprofundează problematica antropologică şi avansează o teorie consistentă asupra relaţiei dintre cultură şi civilizaţie. În cele două conferinţe, ce vor fi publicate ca studii de sine stătătoare, se află nucleul concepţiei filosofice şi antropologice a lui Simion Mehedinţi. Civilizaţia este pentru Mehedinţi „*suma tuturor descoperirilor tehnice care au înlesnit omului adaptarea sa la mediul fizic*“, iar cultura „*suma tuturor creaţiilor sufleteşti (intelectuale, etice şi estetice) care înlesnesc adaptarea*

individului la mediu social".[362]

Mehedinți a propus nu numai o teorie a culturii, ci și un sistem operațional de analiză a culturii și civilizației, cu un nomenclator cuprinzând componentele structurale și subcategoriile lor definitorii, care poate orienta cercetările istorice și etnografice. Registrul civilizației cuprinde *hrana* (de la formele cele mai simple, până la formele de preparare actuală, industrializată), *îmbrăcămintea și locuința* (de la „culcușul de o noapte", până la „zgârie-nori"), *mijloacele de circulație* (de la „umblet", deplasarea cu animale, apoi de la roată la locomotivă, de la navigație maritimă, la cea aeriană, cu avionul). Cultura include *știința* (de la formele primare de cunoaștere, la gândirea rațională și la metodele pozitiviste ale științei moderne), *arta* (de la desenul paleolitic, la arta actuală), *religia* (de la magie, la religiile monoteiste universale), *morala,* cu normele sale specifice de conduită și de conviețuire în comunitate. Munca este sursa comună a celor două tipuri de creații umane, amândouă derivă din „*dublul caracter – material și sufletesc – al muncii*". Cele două dimensiuni ale existenței umane se află în raporturi de simultaneitate și de interdependență, formând o unitate a contrariilor.

Dar cele două aspecte nu se află în raporturi necesare de simetrie, astfel încât „o stare de civilizație modestă se poate asocia cu o foarte bogată cultură". „De aceea, polul civilizației și polul culturii rar coincid. Un grad mare de civilizație poate atinge orișicine dacă împrumută rezultatele muncii altora. O cultură înaltă e însă un fenomen cu mult mai greu de realizat. Ea presupune nu numai muncă bogată și mare bogăție de cugetare, dar și o simțire fină, care se traduce printr-o atitudine etică și estetică de un nivel superior".[363] Tehnicile de adaptare la mediul natural (civilizația) și tehnicile de adaptare la mediul social (cultura) se întrepătrund într-o unitate ce conferă organicitate vieții unui popor. După ce a marcat distincțiile de esență (de structură, finalități, proceduri acționale, motivații) dintre cele două componente, Mehedinți subliniază că ele converg în „unitatea vieții", întrucât „tehnica materială (civilizația) și tehnica sufletească (cultura) sunt legate printr-o sută și o mie de fire, iar tranziția de la una spre cealaltă e de multe ori atât de fină, încât devine imperceptibilă. Unitatea vieții le cuprinde pe amândouă".[364]

Opera sa științifică fundamentală a fost publicată în 1931: *Terra. Introducere în geografie ca știință,* în 2 volume, o lucrare monumentală, o sinteză a cunoștințelor în domeniu, un tratat ce sistematizează o vastă informație științifică, tratat ce a fost elogiat la apariție în revistele internaționale de specialitate. O altă lucrare deosebită a lui Mehedinți este *Creștinismul românesc*, din 1941, în care reconstituie istoria spirituală a poporului român și încearcă să determine trăsăturile sale specifice din perspectivă culturologică largă.

Mehedinți a elaborat și o viziune geopolitică privind destinul poporului român pe termen lung, analizând raporturile dintre geografie, istorie și demografie în noile contexte ale civilizației europene moderne. Pornind de la teza lui Herder, după care „*istoria este geografie în mișcare*", Mehedinți consideră că, alături de factorii geografici, în evoluția popoarelor contează tocmai complexul cultură/civilizație, adică aspectele care țin de acțiunea umană. Factorii determinanți ai dezvoltării se regăsesc în combinația dintre categoriile geografice și cele etnografice, întrucât, adaugă Mehedinți, „*istoria mai este și etnografie în mișcare, dacă ținem seama de masa etnică de o parte și de personalitățile reprezentative pe de altă parte*". Din această perspectivă, Mehedinți analizează mereu datele relevante pentru devenirea popoarelor, insistând asupra indicatorilor ce exprimă nivelul civilizației, cantitatea, calitatea și diversitatea uneltelor, intensitatea muncii, factorii demografici, capacitatea de adaptare și complexul stărilor spirituale și al înfăptuirilor culturale asociate acestor elemente. Astfel, Mehedinți fixează reperele geopolitice în jurul cărora s-a dezvoltat poporul român, „poporul din Carpați", cu vatra axială în spațiile acestor munți, cu deschiderea spre vest asigurată de Dunăre și cu deschiderea spre „fațada" mediterană prin Marea Neagră. Este un spațiu aflat „la răspântia" unor drumuri comerciale europene (pe axa ce unește

---

[362] S. Mehedinți, *Civilizație și cultură*, Îngrijirea ediției, studiu introductiv și note de Gheorghiță Geană, București, Editura Trei, 1999, p. 119.
[363] S. Mehedinți, *op. cit.*, p.124.
[364] *Ibidem*, p.123.

Baltica de Marea Neagră), supus astfel unor „presiuni“ geopolitice din est şi din vest, din sud şi din nord, cea mai puternică presiune demografică şi geopolitică venind dinspre zona rusească şi asiatică, aflată în expansiune. El subliniază „rolul european al statului român“, câmpurile de presiune la care este expus şi liniile de orientare ale marilor puteri în perioada interbelică.

Mehedinţi consideră că elementul caracteristic al epocii moderne constă în faptul că „*istoria a devenit planetară*“, universală, întrucât „Terra întreagă a intrat în stăpînirea omului“.[365] Această caracteristică este un rezultat al unei evoluţii îndelungate a civilizaţiei, pe care Mehedinţi o împarte în trei faze, în funcţie de relaţia dintre zonele de civilizaţie şi cucerirea spaţiului geografic:

- *faza continentală*, care se întinde pe mii de ani, fază în care societăţile trăiau „închise“ în orizontul lor, iar interacţiunile dintre ariile de civilizaţie erau accidentale;
- *faza oceanică*, în epoca modernă, când „*omenirea ia cunoştinţă de unitatea ei antropologică şi biogeografică*“, prin modernizarea navigaţiei şi luarea în stăpânire a Oceanului Planetar;
- *faza atmosferică*, în secolul XX, o dată cu invenţia aeronauticii, fapt care a mijlocit circulaţia rapidă între societăţi.

> *„Istoria acum este nu numai universală, ca în faza oceanică, dar viaţa omenirii este în aşa măsură integrată încât izolarea a devenit cu neputinţă; nici o naţiune şi nici un stat nu mai poate scăpa de ritmul accelerat al relaţiilor impuse de tehnica circulaţiei moderne“.*[366]

2. Tudor Vianu (1897-1964)

Tudor Vianu s-a afirmat ca filosof, estetician, teoretician şi critic literar. A fost un gânditor sistematic, cu vocaţia sintezelor teoretice, un mare erudit şi umanist. El a lăsat opere strălucite în filosofia culturii, în teoria valorilor şi în estetică. A exprimat permanent o poziţie raţionalistă şi umanistă, fiind, totodată, un profesor exemplar prin rigoare şi temeinicie. Lucrările sale sunt riguroase construcţii sistematice, urmărind evoluţia problemelor şi ordonarea lor. Spirit clasic, raţionalist, el se remarcă prin claritate şi profunzime, prin disciplină intelectuală severă, printr-o expresie concentrată şi rezumativă. Operele sale sunt lucrări de referinţă, fiind citite totdeauna cu un profit intelectual substanţial. Principalele sale lucrări: *Estetica* (1934-1936, în două volume); *Introducere în teoria valorilor* (1942); *Filosofia culturii* (1944); *Tezele unei filosofii a operei* (1947, publicată postum).

Cultură şi valoare. Vianu a elaborat o teorie consistentă a valorilor şi a culturii. Potrivit lui, *cultura exprimă suma valorilor create de om, mediul în care el îşi dobândeşte caracteristicile ireductibile*. Aşadar, cultura este un patrimoniu al valorilor, un univers axiologic în care omul îşi dobândeşte demnitatea sa. În centrul definiţiei sale stă conceptul de valoare. Valoarea, spune Vianu, este “*obiectul unei dorinţe*”, este “*expresia ideală a unui acord între eu şi lume, care poate fi oricând realizat“.*[367]Actul cultural constă în introducerea unui obiect, prin creaţie umană, în sfera unei valori. Prin creaţie, omul investeşte un obiect cu o anumită valoare şi, deci, îl integrează culturii, îl înalţă din natură în cultură. Astfel, lumea capătă sens, iar lucrurile, privite din perspectiva unor valori, dobîndesc anumite semnificaţii umane. Mai precis, valoarea este o *relaţie* dintre subiect şi obiect. Subiectul uman (individual sau colectiv) se raportează la lume potrivit unor dorinţe şi nevoi ale sale, dar valorile nu se confundă cu dorinţele. Celălalt pol al valorii este reprezentat de “obiectele corelative” ale dorinţei, de obiectele care au capacitatea de a le satisface.

> *„Scurt spus, o valoare este obiectul unei dorinţe. Această dorinţă poate să fie la rândul ei fizică sau morală. Un lucru care întruchipează în sine o astfel de valoare, un lucru care*

[365] S. Mehedinţi, *op. cit*., p. 188.
[366] *Ibidem*, p.191.
[367] Tudor Vianu, *Originea şi valabilitatea valorilor*, în *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, p. 134.

prin prezența sau prin întrebuințarea lui poate să satisfacă această dorință se numeşte bun".[368]

Aşadar, Vianu defineşte valoarea într-un mod relațional, nu substanțial. Un pol al valorii se află în lumea subiectivității, celălalt în lumea obiectivității. Omul prețuieşte anumite obiecte (adică le acordă valoare) în virtutea faptului că aceste "obiecte" (fapte, comportamente, idei, creații etc.) satisfac nevoile şi dorințele omului ca subiect. Prin această perspectivă relațională, Vianu depăşeşte atât concepțiile subiectiviste şi psihologiste, care reduce valoarea la datele şi trăirile subiective, cât şi concepțiile obiectiviste şi realist-naive, care confundă valoarea cu lucrurile, considerate în afară relației lor cu omul. Valoarea este o sinteză între obiectiv şi subiectiv, material şi spiritual, real şi ideal. Imperiu al valorilor, cultura este văzută ca o *axiosferă* a existenței umane, un ansamblu structura de valori. „*Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică şi prin artă, prin opere ştiințifice şi prin instituții, prin codificări şi prin ritualuri, ne înconjurăm cu un mediu axiologic condițional*".[369] Valorile reprezintă o zonă intermediară între conştiință şi lucruri, o zonă relativ autonomă, dar care se află în acelaşi timp în corelație cu cele două realități, fiind o punte între subiect şi obiect. Cultura delimitează în aria socialului tot ceea ce a adus omul specific în câmpul existenței, creațiile şi mijloacele care alcătuiesc mediul specific al existenței umane.

Valori şi bunuri, cultură şi civilizație. De la Vianu ne-a rămas o distincție clasică deja, aceea dintre *valori şi bunuri,* distincție prin care intrăm în perimetrul unei dezbateri teoretice de anvergură în secolul XX. Este vorba de criteriile prin care deosebim cultura de civilizație. Orice valoare, deşi rămâne permanent şi o proiecție ideală, se întruchipează relativ şi gradual, prin muncă şi creație umană, într-un suport fizic (obiect, operă, imagine, comportament, acțiune), prin care dobândeşte existența efectivă şi este încorporată în plasma vieții practice. Pentru Vianu, cultura este un sistem de valori, civilizația este un sistem de bunuri în care se întruchipează valorile culturale. Vianu susține că „*civilizația nu este, de fapt, decât o cultură definită ...din punctul de vedere al unei singure valori, şi anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. Civilizația nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei*".[370] Aşadar, între cultură şi civilizație ar exista doar o distincție funcțională, nu de natură. Raportul cultură-civilizație este conceput de Vianu într-un mod raționalist şi echilibrat. Civilizația este realizarea valorilor culturale în bunuri materiale, menite să amelioreze condiția umană. El consideră că distincția dintre cultură şi civilizație este necesară, dar critică viziunile care condamnă civilizația şi o opun culturii.

Autonomia valorilor. Lumea valorilor culturale este de mare complexitate. Valorile, deşi au temeiuri genetice asemănătoare, se diferențiază trepat şi dobândesc autonomie în cursul evoluției istorice, până la pragul în care devin ireductibile unele la altele. Vianu afirmă că „*există deci tot atâtea valori câte aspirații vibrează în sufletul omenesc*." Toate la un loc exprimă gama foarte bogată şi diversă a existenței umane. Vianu operează cu o serie de criterii pentru a stabili un tablou al valorilor, ce poate fi proiectat ca instrumnet de analiză asupra oricărei societăți. În funcție de domeniul lor de existență şi de manifestare, Vianu descoperă *opt tipuri de valori: economice, vitale, juridice, politice, teoretice, estetice, morale, religioase*. Primele patru categorii de valori din această scară sunt valori instrumentale, care îndeplinesc funcția de mijloc, iar ultimele patru categorii se referă la valorile care îndeplinesc funcția de scop. Între aceste valori există relații de coordonare şi de influențare reciprocă, dar ele sunt „ireductibile" unele la altele.

Ierarhia valorilor e diferită de la o epocă la alta. Diferențierea valorilor este o condiție a progresului social. Epoca modernă, prin pasiunea ei discriminatorie, a exagerat autonomia valorilor şi le-a gândit în relație de opoziție. Este un izvor al crizei moderne. Excesul de specializare poate provoca un dezechilibru în tabloul cultural. Supremația acordată unor valori a dus la fragmentarea şi unilateralizarea existenței umane. Valorile teoretice şi cele practic utilitare au dobândit supremație în raport cu cele morale, estetice şi religioase. Soluția sa este de a propune *un ideal cultural integrator* care insistă pe dezvoltarea polifonică a spiritului uman. Vianu îşi

[368] *Ibidem,* p. 150.
[369] *Ibidem,* p. 133.
[370] *Ibidem,* p. 158.

exprimă încrederea în capacitatea omului de a reechilibra tabloul cultural, de a atenua specializarea îngustă şi de a reface unitatea culturii. Aceasta ar fi sarcina epocii noastre, aceea de a reface întregul cultural, *de a resolidariza valorile pe suportul unei viziuni umaniste*. Cultura individuală, profesională, specializată nu se opune culturii generale. Vianu face o distincţie între cultura individuală şi cultura socială. Ambele pot fi parţiale sau totale. Prin cultura parţială, Vianu înţelege situaţia când un individ sau o societate cultivă numai un gen de valori. Este vorba de cultura profesională. Prin cultura totală, Vianu înţelege capacitatea unui om sau unui grup social de a trăi în câmpul tuturor valorilor umane. Ea nu se confundă cu ceea ce numim cultura generală, care se reduce la un ansamblu de cunoştinţe din domenii diferite, pe care individul poate să nu le trăiască afectiv.

Concepţia „activistă" a lui Vianu asupra culturii. Vianu a elaborat o concepţie proprie asupra culturii, pe care o denumeşte „*concepţie activistă*", deoarece are în centrul ei ideea rolului activ al subiectului creator.[371]. Vianu stabileşte trei mari tipuri în care s-ar încadra diversele concepţii asupra culturii. Pentru a fixa aceste tipologii, el porneşte de la o „definiţie analogică" a culturii. Dezvoltând conotaţiile din substratul etimologic al termenului de cultură, Vianu apreciază că în conţinutul său figurează trei momente: un agent natural pe care cultura îl prelucrează, o valoare (scop, ţel, ideal) care orientează cultura şi o activitate umană care modelează agentul natural pentru realizarea valorii urmărite. Concepţiile despre cultură se diferenţiază în funcţie de importanţa pe care o acordă unuia dintre celor trei factori constitutivi.

– *Concepţia raţionalistă a culturii* pune accentul pe rolul agentului natural. Acest agent este natura umană raţională, raţiunea, factor omogen şi egal repartizat tuturor fiinţelor omeneşti. Deci, idealul corespunzător acestei viziuni rezidă în dezvoltarea facultăţilor raţionale ale omului. Această concepţie a promovat ideea progresului, a ameliorării condiţiei umane prin cunoaştere, a organizării societăţii pe baze raţionale şi democratice. Secolul al XVIII-lea a fixat în linii mari codul acestei viziuni raţionaliste.

– *Concepţia istorică asupra culturii* pune accentul pe ideea de valoare. Concepţiile care intră în această variantă tipologică privesc cultura ca o „totalitate individuală", ca un organism cu finalitate proprie. Omul nu mai e privit ca o fiinţă exclusiv raţională, ci complexă, alcătuită dintr-un fond psihologic divers, afectiv, volitiv, sentimental şi raţional. Valorile care orientează culturile diferă deci de la societate la societate şi de la epocă la epocă. Pentru aceste concepţii nu există o singură cultură, ci cu o pluralitate de culturi diferenţiate, conduse fiecare de idealuri specifice. Această concepţie a sprijinit, în secolul XIX, lupta popoarelor pentru realizarea idealului naţional. La unii teoreticieni, această concepţie a dus la viziuni pesimiste şi fataliste (O.Spengler).

– *Concepţia activistă a culturii*, pe care o fundamentează Vianu, pune accentul pe ideea de activitate creatoare, de efort constructiv. Ideea centrală este aceea că în cultură se exprimă forţa demiurgică a omului, libertatea sa creatoare. Cultura este opera acţiunii şi a libertăţii omeneşti. Natura raţională a omului face posibilă activitatea sa orientată spre transformarea şi perfecţionarea societăţii, spre eliminarea răului din lume, spre ameliorarea practică a condiţiei umane. Dacă secolul al XVIII-lea a fost dominat de concepţia raţionalistă, secolul al XIX-lea – de cea istorică, secolul al XX-lea este stăpânit de concepţia „activistă". În substratul concepţiei „activiste" se află mitul prometeic.

Concepţia raţionalistă consideră că suportul culturii este umanitatea, cea istorică – naţiunea, cea umanistă – personalitatea, cea „activistă" – omul ca agent activ, transformator. Vianu susţine că *activismul este paradigma centrală a gândirii occidentale moderne,* fiind o expresie a idealului occidental de a modela natura după chipul omului. Cultura modernă are ca ideal creaţia, pasiunea faustică pentru cunoaştere. Dar, valorile ştiinţifico-tehnice trebuie gândite în acord cu celelalte valori şi scopuri umane. Vianu apreciază că sensul modernizării este exprimat tocmai de atitudinea activă a omului faţă de lume. Cultura română are nevoie de tipul omului creativ, întreprinzător, a omului de iniţiativă practică, condus de imperative morale şi de ştiinţă, capabil să folosească noile achiziţii ale cunoaşterii şi ale tehnicii pentru a schimba datele realităţii prin acţiune.

---

[371]Tudor Vianu, *Opere*, vol.8, Editura Minerva, 1979, pp..303-345

3. Mihai Ralea (1896-1964)

Este o personalitate complexă, afirmându-se ca filosof, psiholog, estetician, militant politic, eseist strălucit. Se remarcă prin mobilitatea intelectuală, reciptivitate şi spirit critic. Principalele lucrări: *Introducere în sociologie* (1926); *Istoria ideilor sociale* (1930); *Psihologie şi viaţă* (1938); *Explicarea omului* (1946); *Sociologia succesului* (1962); *Introducere în psihologia socială* (1966 – împreună cu Traian Herseni). După studii făcute la Paris, a fost profesor la Iaşi între anii 1923-1938, unde a predat un curs de psihologie şi unul de estetică. După 1938 a predat la Universitatea din Bucureşti un curs de estetică şi de psihologie, până în 1964. A făcut parte din Partidul Naţional Ţărănesc. Între anii 1938-1940 a fost ministru al muncii. După 1948 a lucrat în diplomaţie. Din 1920 s-a afirmat constant în publicistica vremii cu poziţii raţionaliste şi democratice, iar din 1933 a preluat conducerea revistei *Viaţa românească*. Este o personalitate foarte activă a epocii, care sintetizează influenţe multiple. A militat pentru apărarea valorilor democratice şi a instituţiilor politice moderne, continuând tradiţia revistei *Viaţa românească*.

O teorie antropologică bazată pe ideea de amânare

Ideea de amânare ca temei al teoriei sale antropologice. Ralea a elaborat o concepţie antropologică şi sociologică originală în principala sa lucrare, *Explicarea omului* (tradusă în franceză de Eugen Ionescu). Supus unor influenţe multiple, Ralea a încercat să facă o sinteză între concepţia lui Durkheim şi cea a lui Gabriel Tarde, preluând de la primul ideea caracterului obiectiv al fenomenelor sociale, iar de la al doilea componenta psihologică a faptelor sociale. Antropologia sa filosofică porneşte de la *distincţia dintre om şi animal.* El încearcă să explice comportamentul uman, precum şi creaţia de valori prin *fenomenul psihologic al amânării*. Intenţia sa era aceea de a respinge concepţiile biologice şi naturaliste, arătând că demnitatea omului constă în capacitatea sa de a se elibera din înlănţuirile naturale, de a înfrânge determinismul natural şi biologic, de a acţiona şi de a crea liber. Astfel, omul este fiinţa care se opune mediului, care spune „nu“ instinctelor biologice, fiind de aceea „*primul animal absurd*“, întrucât reuşeşte să iasă de sub tirania instinctului de conservare. *Fenomenul amânării reprezintă mecanismul psihologic fundamental al omului*. Psihismul animal e dominat de impulsivitate nestăpânită, psihismul uman e dominat de amânare. Animalul reacţionează prompt la mediu, reacţiile sale fiind determinate mecanic şi instinctiv. La om, reacţiile sunt mijlocite de reflecţie, discernământ, gândire critică. La om, „*între percepţie şi act (stimuli şi reacţie) apare un al treilea element”*. Amânarea face posibil momentul reflecţiei interioare, al deliberării, al gândirii critice.

Pentru Ralea, întreaga creaţie culturală poate fi interpretată ca o expresie a libertăţii dobândite prin mecanismul amânării în primul ei moment logic şi a depăşirii obstacolelor, a răspunsului constructiv în al doilea moment. Amânarea e de fapt suportul unei conduite practice, active, căci pentru om, ca „animal constructiv“, „fenomenul inhibativ aplicat vieţii nu constituie o deprimare, ci un stimulent“[372]. Natura, datele biologice şi mediul social constituit istoric au adeseori semnificaţia unor obstacole care declanşează efortul constructiv al omului. „*Întregul proces axiologic al genezei valorilor e bazat pe ideea de obstacol*“[373]. Amânarea face posibilă complexitatea vieţii sufleteşti, acumularea energiei psihice, care va fi convertită în creaţie culturală. „*Mediul nu poate da omului porunci directe*“.Actele umane sunt acte mijlocite psihic şi deci întârziate. Actele psihice inferioare sunt modelate de fenomenele psihice superioare. Stările sufleteşti superioare le domină pe cele inferioare, le încapsulează şi le amână astfel manifestarea directă. În acest fel se comportă percepţia faţă de actul reflex, memoria faţă de percepţie, atenţia concentrată faţă de distracţie, judecata faţă de asociaţie, voinţa faţă de impuls. Specificul omului este acela de a-şi proiecta acţiunea în viitor şi

[372] M. Ralea, *Explicarea omului*, în *Scrieri*, vol.I, Editura Minerva, 1972, p.298
[373] *Ibidem*, p.299

de a-şi amâna reacţia imediată.

Ideea de amânare i-a fost sugerată de psihologia conduitelor a lui Pierre Janet. Ralea generalizează însă ideea de amânare la toate comportamentele umane, care sunt mijlocite de judecata raţională, de inteligenţă, de proiecţia în viitor. Instinctul dictează comportamente precise şi fixe, stereotipizate, la situaţii şi condiţii cunoscute. Inteligenţa e necesară însă în faţa unor situaţii noi. Învăţarea este o capacitate a inteligenţei. Toate fenomenele psihice superioare implică în chiar structura lor o tendinţă de amânare. *Inteligenţa* este o funcţie revoluţionară pe scara evoluţiei, opusă rutinei, soluţiilor conservatoare, automatismelor, obişnuinţei. Ea caută soluţii noi şi se defineşte în chip fundamental prin capacitatea ei de adaptare la conjuncturi inedited, dar şi prin faptul că este relativistă, refuză poziţiile dogmatice, explorează orizontul posibilului. Inteligenţa are şi o funcţie discriminatorie, exprimată în capacitatea ei de a produce abstracţii, de a izola un element din structura globală a concretului şi de a le elimina pe celelalte. Inteligenţa are, de asemenea, o funcţie critică, prin care se opune credinţei, credulităţii, sentimentului. Ea examinează raţional cauzele şi efectele, anulează intuiţia vagă, procedează discursiv, prin lanţul intermedierilor, pentru a motiva raţional acţiunea.

Dialectica datului şi a construitului. Nota specifică a omului este opoziţia faţă de ceea ce este dat. Astfel, toate formele culturii pot fi definite prin opoziţia lor faţă de ordinea naturală. *Religia* reprezintă o temperare sau o suprimare a excesului de vitalitate, o disciplinare a impulsurilor biologice, o suspendare a relativului şi o afirmare a absolutului. *Economia* reprezintă, de asemenea, o suspendare a consumului imediat pentru acumulare. *Morala* reprezintă o „răsturnare a raporturilor de forţe", o suspendare a instinctelor pentru afirmarea valorilor etice. Nobleţea fiinţei umane constă tocmai în capacitatea de a face acte gratuite, acte care nu se justifică prin raportare la nevoile imediate. *Arta* este „*o plăcere a artificialităţii*", o creaţie ce porneşte din nevoia omului de a se exprima, nu din aceea de a-şi satisface o nevoie imediată. *Cunoaşterea*, deşi serveşte acţiunea, izvorăşte dintr-o aspiraţie care depăşeşte nevoile acţiunii imediate. Prin toate aceste idei, Ralea urmăreşte combaterea concepţiilor iraţionaliste, vitaliste, biologiste, rasiste, pragmatice şi pozitiviste.

Teoria lui Ralea se completează cu ideea confruntării permanente a două tendinţe opuse în istoria civilizaţiei. El vorbeşte de „*o dialectică a bucolicului şi a industrialului*", *a datului şi a construitului*. Mediul construit (artificial) se opune celui natural (dat). Bucolicul are semnificaţia de întoarcere la natură, iar industrialul exprimă tendinţa de artificializare a mediului uman. Aceste două tendinţe contradictorii se manifestă în toate epocile istorice. Ralea preia problematica iniţiată de J.J. Rousseau privind antinomia dintre natură şi civilizaţie, dintre individ şi societate. El arată că cercetările antropologice nu au găsit nicăieri individul anterior societăţii, nici popoare aflate într-o stare absolut naturală, preculturală. În consecinţă, antinomia postulată de Rousseau nu este specifică societăţilor arhaice, unde comunitatea era foarte puternică şi solidară, iar individul era integrat în colectivităţi, ci societăţilor moderne, dezvoltate, unde găsim individul egoist, în opoziţie cu mediul său social, interesat de libertatea sa individuală. Dar *antinomia este legitimă atunci când privim funcţiile interne ale vieţii sociale*. Individul nu reprezintă datul natural. Dimpotrivă, societatea e datul cel mai primitiv al vieţii omeneşti. *Societatea înseamnă organizare, rânduială, canoane, reguli care încadrează factorii naturali şi îi îngrădesc în acţiunea lor spontană.* Antropologia culturală a remarcat această semnificaţie, afirmând că civilizaţia înseamnă „gard" şi nu câmp liber. Societatea presupune deci valori, criterii, reguli transmise istoric şi prin educaţie. Individul este socializat, dar rămân porţiuni din sufletul său nesocializate, care năzuiesc spre dezordine. Stările anterioare de civilizaţie nu dispar, ci sunt integrate în cele superioare, după cum pulsiunile naturale din individ sunt încadrate în fenomenele psihice superioare.

În sânul societăţilor dezvoltate este posibilă opoziţia natură/cultură şi individ/societate. Etapele depăşite ale civilizaţiei, cu formele lor mai simple de viaţă, ni se par mai aproape de starea de natură. „*Ni se pare natural ceea ce este vechi, obişnuit, transmis ereditar pe cale de instinct. Se numeşte natură adeseori un stadiu de civilizaţie depăşit*". Stările simple, rustice, bucolice, depăşite în cursul schimbător al vieţii, par mai fireşti şi mai naturale, mai ales în epocile saturate şi obosite de rafinamentul civilizaţiei. Omul este însă un „animal constructiv, fabricator", nemulţumit cu ceea

ce îi oferă mediul de-a gata, „*un animal care respinge datul şi simte nevoia construcţiei permanente*“. Aşadar, avem de-a face cu o antinomie ce funcţionează înlăuntrul oricărei societăţii şi civilizaţii, în care se confruntă două tendinţe complementare: *una către spontaneitate individuală şi alta către coerciţie socială, una către anarhie, alta către conformism*. De asemenea, este vorba de confruntarea dintre tendinţele conservatoare de a păstra formele vechi şi tendinţele novatoare de a introduce elemente noi.

Societatea umană evoluează treptat tot mai independent faţă de mediu, îşi dezvoltă forţe proprii care-i asigură o existenţă autonomă. Societatea se bazează pe *funcţiile de acumulare, de obiectivare şi artificializare constructivă.* Ralea consideră că putem descoperi în evoluţia culturală *un proces de artificializare progresivă a vieţii umane*. În această prespectivă, "*toată istoria e o uriaşă construcţie alături sau contra naturii*“[374]. Societatea se artificializează prin construcţie şi convenţie, prin construcţia unui nou mediul fizic şi prin creaţia unui mediu simbolic, prin introducerea unor convenţii care asigură comunicarea interumană. Omul creează instrumente tehnice prin care modifică natura, dar el creează şi valori aparent gratuite care exprimă viaţa sa spirituală. Aceste valori nu au un sens utilitar îngust. Universul fizic şi moral al omului este, aşadar, o „construcţie“, ce a dobândit prin convenţii accepate o semnificaţie. Toate acestea sunt suprastructuri ridicate pe suportul natural (biologic şi geografic). Tendinţa de artificializare este însă ţinută în frâu şi azi de tendinţa complementară, de întoarcere la natură. Lumea contemporană ne oferă numeroase exemple şi simptome că opoziţia, consacrată de epoca modernă, între cultură şi natură tinde să fie depăşită în nouă sinteză postmodernă. Este vorba de mişcările ecologiste, cu preocuparea lor pentru protecţia mediului, de interesul pentru agricultura ecologică şi de revenirea în forţă medicinei naturiste, dar şi acţiunile de recuperare şi resemantizare a unor tradiţii culturale locale în epoca globalizării. În toate acestea putem decoperi o tendinţă de reabilitare a "naturii".

O perspectivă privind „fenomenul românesc”

Ralea a elaborat, în studiile şi articolele publicate în paginile revistei ”Viaţa românească” o perspesctivă de interpretare şi o teorie asupra „fenomenului românesc”. Specificul naţional a fost o temă majoră a curentului poporanist, temă pe care Ralea reluat-o şi a redefint-o în perioada interbelică. Pe această temă, ce implica definirea psihologiei specifice a poporului român, Ralea a purtat numeroase dispute cu exponenţii orientării ortodoxiste şi tradiţionaliste, grupaţi în jurul revistei *Gândirea*, condusă de Nichifor Crainic, dar şi cu liderrii noii generaţii de creatori şi intelectuali, care se aflau sub influenţa lui Nae Ionescu. Studiul cel mai important al lui Ralea pe această temă poartă titlul *Fenomenul românesc* (1927), în care întreprinde o „încercare de caracterizare psihologică“ a poporului român. Deosebirile semnificative dintre popoare sunt de natură sufletească şi psihologică, nu rasială, afirmă Ralea, astfel că specificul naţional trebuie cercetat din perspectiva nouă a sociologiei culturii şi a psihologiei popoarelor. Spre deosebire de „rasă“, concept înţeles ca o entitate invariabilă de defuncta antropologie biologică, „*sufletul etnic e rezultatul unei culturi, al unei vieţi sociale anumite. Schimbaţi cultura şi moravurile, se va schimba cu încetul şi sufletul poporului. Nu imediat, evident*“.[375] Ralea afirmă că structura psihică a popoarelor se schimbă în funcţie de condiţiile sociale şi istorice. „Sufletul colectiv“, înţeles ca structură psihică foarte complexă, păstrează totuşi anumite constante şi asemănări, chiar în fluxul acestei schimbări. „*Fără îndoială că există linii mari de evoluţie care sunt stabile, mai puţin supuse schimbării. Ele durează secole. Altele dispar după câteva decenii. De toate acestea psihologii trebuie să ţină seamă*“. Ralea nu uită nici diferenţele sociale, de clasă, sau cele regionale, aşa cum proceda şi Ibrăileanu. Psihologia colectivă cunoaşte variaţii determinate de specificul regional, de mediu (rural/urban), de clasă (diferenţele de formulă psihică dintre nobilime, ţărănime şi burghezie

[374] *Ibidem* p.286

[375] Mihai Ralea, studiul *Fenomenul românesc*, în vol. *Fenomenul românesc*, Bucureşti, Editura Albatros, pp. 59-60. Citatele care urmează sunt din această ediţie.

în cadrul aceleiasi națiuni), diferențe care dobândesc relevanță adesea la fel de mare ca şi diferențele etnice, de la un popor la altul.

Specificul se consolidează, crede Ralea, în decursul unor secole de viață statală comună, astfel că, întrucât românii nu au beneficiat de această condiție, *„psihologia noastră nu e complet întocmită, e în devenire, nu e precizată, ci în curs de precizare*". Este o exagerare care va fi respinsă în epocă. Dar, Ralea consideră că studiul psihologiei etnice trebuie aplicat asupra culturii. *„Psihologia etnică se face studiind producțiile culturale ale unui popor, în care sufletul său s-a exprimat obiectiv, s-a condensat ca o esență abstractă*". Nici această condiție nu i se pare lui Ralea îndeplinită, întrucât literatura noastră e şi ea în formare, nu a ajuns încă să fixeze tipologii şi „individualitățile eminente, rezumative", care să sintetizeze sufletul colectiv. Poziția lui Ralea este exagerat de sceptică şi în această privință. După opinia lui, psihologia poporului român intră *„într-o comportare echidistantă între voluntarismul activist al Apusului şi pasivitatea fatalistă a Orientului"*. Situat la această răspântie, influențele din cele două părți *„s-au topit formând o sinteză nouă, de echilibru, care e numită adaptabilitate*". Prin acest echilibru, românii se deosebesc atât de orientali, cât şi de occidentali.

> *„Există în caracterul nostru excese de lene, de plictiseală, de îndurare, de răbdare excesivă, care ne împiedică de a fi occidentali. Pe de altă parte, găsim în noi inițiative, o anumită hărnicie în a pricepe ce e bun în altă parte şi în a ni-l apropia, o vioiciune în a pricepe imediat mecanismul unei noutăți, o agerime în a nu fi dezorientați şi nici intimidați în fata neprevăzutului, care ne îndepărtează cu mult de apatia insolentă a Orientului".*

Prin această calitate, românii au reuşit să supraviețuiască, dar adaptabilitatea are şi o serie de aspecte negative, cea dintâi fiind acomodarea cu suferința, cu răul, cu nedreptatea şi lipsa unui protest împotriva acestora. Aceeaşi adaptabilitate este responsabilă şi de capacitatea noastră de a prelua elemente ale civilizației occidentale şi de a le asimila. Adaptabilitatea este o funcție ce exprimă vitalitatea poporului român, capacitatea sa de a se modela după împrejurări, dar Ralea face distincție între *imitație şi adaptare*. Adaptarea înseamnă „curiozitate şi prin aceasta e semn de tinerețe", „e o prefacere, o ajustare, o localizare. Ea înseamnă trecerea printr-un temperament special al unui sistem de viață...adaptarea are un sens activ, presupune o voință de transformare". Este mijlocită deci de „spiritul critic", cum cerea Ibrăileanu.

O altă trăsătură definitorie a românului ar fi *„spiritul tranzacțional*", care se manifestă în conduitele practice, morale şi în plan istoric. Bun, tolerant, sceptic, românul se împacă repede cu adversarul şi are „memoria răutății scurtă". „Răutatea, cruzimea, perfidia adâncă şi ipocrizia", crede Ralea, nu sunt în „firea noastră". Adaptabilitatea românului e confirmată, spune Ralea, şi de uşurința cu care el învață moravurile şi limba țărilor în care emigrează. Subliniind defectele psihologiei româneşti, Ralea vorbeşte de lipsa de temeinicie în acțiuni, de faptul că importul civilizației occidentale a rămas adesea formal, fără a modifica în profunzime comportamentul. *„Aducem vagoane de căi ferate lustruite de noutate; după două săptămâni, le podideşte murdăria. Construim şosele elvețiene, care nu se mențin decât un an într-o stare bună*". Portretul făcut de Ralea românului este contradictoriu. Datorită împrejurărilor, românul şi-a dezvoltat o inteligență vie, suplă, un spirit critic şi ironic, care exclude naivitatea, dar şi încrederea în semeni. De aceea, Ralea spune că românul „presupune în cel pe care îl cunoaşte mai întâi un duşman şi abia după ce se convinge bine îi acordă încrederea şi atunci încă niciodată complet". În ceea ce priveşte religia, românul nu este mistic, ci mai degrabă superstițios şi cu un comportament formal față de biserică.

Ralea surprinde şi modul dezorganizat de a munci, comportamentul ineficient al românului față de timp. „Câteodată, nu lucrează săptămâni şi luni, şi alte dăți e capabil de eforturi considerabile. Are obiceiul să lase totul pe ultimele zile". Ralea îşi încheie studiul avertizând asupra celor două fețe ale adaptării.

> *„Adaptabilitatea e o sabie cu două tăişuri. Ea poate însemna evoluție, inteligență, finețe, suplețe, progres, după cum poate însemna laşitate, duplicitate, şiretenie, superficialitate. În ea se găsesc conținute virtual şi posibilitățile de progres, şi cele de decadență. Totul va depinde de directiva culturală, socială şi morală, care va fi imprimată*

poporului nostru de conducătorii săi. Destinul care ne aşteaptă e astfel dublu. La răspântie se cere mai multă înţelepciune decât oriunde".[376]

Pentru a ajuta procesul de construcţie a modernităţii, o ţară ca România are nevoie de spirit critic, de civilizaţie raţională, nu de „misticism", spunea el, combătând ideile care dominau o bună parte a intelectualilor români. Tendinţa spre „obscurantismul religios" ar fi un fenomen de imitaţie, după Ralea, o modă de import, întrucât la noi nu au existat războaie sau confruntări pasionale de natură religioasă. Misticismul poate apărea în ţările cu veche tradiţie raţionalistă, fiind o reacţie la exagerările pozitiviste şi raţionaliste, dar în ţări ca România, unde raţionalismul abia urmează să conducă opera de modernizare, nu are justificare, fiind un simplu fapt de imitaţie. Criticând imitaţia servilă a creaţiilor occidentale, Mihai Ralea o pune pe seama spiritului provincial. Sistemele de valori se schimbă rapid în epoca modernă, astfel că, „până adoptă provincia o noua tablă de valori, capitala a şi schimbat-o". Dar Ralea este atent de a se disocia de poziţiile tradiţionaliste şi antioccidentale („Să ne ferim, totuşi, ca poziţia noastră să fie interpretată ca tradiţionalistă"), arătând că revista *Viaţa românească* a militat pentru o deschidere către cultura occidentală, de unde am primit impulsuri pentru modernizare şi progres.

„Am cerut întotdeauna contactul cu Occidentul: în politică, ştiinţă şi tehnică. În literatură, însă, e cu totul altceva. Artistul, pentru o mie de motive, nu poate fi decât naţional. Produs al unei societăţi, el scrie pentru o societate dată. Marea lui calitate e specificitatea. Şi aceasta nu poate fi decât naţională. O inspiraţie forţată, care ar veni de la un grup de senzaţii pe care viaţa noastră nu le cunoaşte, ca şi reacţiunile exotice în faţa acestor senzaţii, nu poate da decât literatură de seră sau - în cel mai bun caz - de abilitate. Literatură mare sau cel puţin propriu-zisă nu poate da".

Specificul naţional, care este o calitate intrinsecă a creaţiei artistice, este definit de Ralea prin alte elemente decât o făceau ortodoxiştii şi autohtoniştii. Specificul nu e văzut ca o „substanţă" imuabilă, ci ca un complex de trăsături care suferă schimbări în funcţie de contextele istorice şi sociale. Ralea respinge perspectiva „substanţialistă" întrucât ar anula posibilitatea evoluţiei culturale. De aceea, el spune că „*tradiţionalismul e una şi naţionalismul e alta*". Poziţia lui Ralea se află în vecinătatea celei susţinute de Lovinescu, subapreciind valoarea tradiţiei naţionale şi condamnând tradiţionalismul în termeni severi. Întrucât cultura română a fost multă vreme dominată de „multiple influenţe străine" (greceşti, turceşti, slavoneşti), Ralea consideră că „noi am început de foarte puţină vreme istoria noastră adevărată. E mai cuminte şi mai comod să ne considerăm un popor mai recent, să grupăm toate forţele noastre în prezent şi viitor". Ralea proiectează în viitor împlinirea naţională, întrucât „trecutul nostru e impur şi înstrăinat", iar istoria nu ne-a oferit încă prilejul de a trăi încă un „moment naţional culminant"; de aceea, trebuie „să aşteptăm realizarea noastră sufletească integrală de la viitor". Subliniind mereu necesitatea raportării raţionale şi lucide la noi înşine, Ralea pune identitatea naţională în conexiune cu integrarea europeană:

„Specific naţional fără conştiinţă şi fără raţiune nu e posibil. [...]. Specificitatea naţională e o operă de desprindere, de diferenţiere, iar percepţia diferenţierii nu se poate obţine decât prin raţiune. Începând a fi buni europeni, vom sfârşi prin a fi buni români. Concluzia? Românismul se învaţă prin europenism".[377]

4. Mircea Vulcănescu (1904-1952)

Personalitate complexă, filosof, sociolog şi economist, Mircea Vulcănescu este unul dintre cei mai profunzi gânditori din generaţia interbelică. Opera sa filosofică a rămas multă vreme risipită în publicistica timpului, de unde editorii şi comentatorii săi de astăzi au încercat să o scoată la lumină.

---

[376] *Ibidem*, p.91.
[377] *Ibidem*, p. 151.

Vulcănescu s-a impus ca o personalitate de referință în generația sa, prin amplitudinea şi profunzimea gândirii sale, prin vocația sa de organizator şi mentor spiritual, printr-o conduită dominată mereu de sentimentul responsabilității şi prin generozitatea sa umană, devenită proverbială, calități care l-au definit până în clipa morții sale. Vulcănescu s-a format sub influența profesorilor săi Nae Ionescu şi Dimitrie Gusti. În 1925 îşi susține licența în filosofie, sub îndrumarea lui Dimitrie Gusti. Tot în acel an participă la prima cercetare monografică inițiată de şcoala lui Gusti la Goicea Mare şi elaborează lucrarea *Câteva observații asupra vieții spirituale a sătenilor din Goicea Mare*. Între 1925 şi 1928 studiază la Paris şi întocmeşte o lucrare de doctorat în drept (fără să o mai susțină), cu tema *Eseu asupra profesiunilor intelectuale în Franța*. Din 1928 va fi asistent la catedra de sociologie şi etică a lui Gusti şi va participa la cercetările monografice, elaborând fundamentele teoretice şi metodologice ale sistemului sociologic al Şcolii de la Bucureşti. A avut o contribuție fundamentală la întocmirea lucrării *Enciclopedia României* (1938-1940), fiind totodată, mulți ani, un foarte apreciat funcționar superior la Ministerul Finanțelor. A murit în închisoare, în 1952.

Asociația „Criterion“

De personalitatea lui Mircea Vulcănescu se leagă şi activitatea grupului „Criterion“ – numită şi „*Asociația de arte, litere şi filozofie*“, ce a funcționat între 1932 şi 1934. Această grupare s-a întemeiat după întoarcerea lui Mircea Eliade din India şi a cuprins personalitățile proeminente ale noii generații: Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Emil Cioran, Eugen Ionescu, H.H. Stahl, Petre Comarnescu. Gruparea „Criterion“ se manifestă în spațiul cultural printr-o serie de conferințe ce au avut un succes deosebit. Totodată, exponenții grupării s-au afirmat printr-o serie de studii în publicistica vremii, prin care şi-au exprimat noua atitudine față de problemele culturii române şi față de modul ei de integrare în universalitate. Ei au acordat culturii un rol fundamental în consolidarea unității naționale. Astfel, Vulcănescu aprecia că imperativul noii generații ar consta în „*exprimarea în forme de creație universală a sufletului național*“. Din această perspectivă, cultivând autonomia valorilor culturale, dar văzând creația determinată de un fundament etnic şi exprimată printr-un stil individual, ei s-au detaşat de viziunile anterioare şi de grupările ce erau angajate politic (precum Iorga, grupul de la „Viața Românească“ sau orientarea autohtonizantă a gândirismului). Grupul „Criterion“ doreşte să determine o schimbare de mentalitate şi o deschidere spre cultura universală. Un alt element de legătură între exponenții grupului este *reacția împotriva concepțiilor raționaliste,* încercarea de reabilitare a metafizicii în fața tendințelor neopozitiviste şi obiectiviste ale epocii. Ei încearcă, de asemenea, *să concilieze* direcția autohtonă (exprimată de Iorga, Blaga şi “Gândirea”) cu cea universalistă (promovată de Eugen Lovinescu şi cenaclul său „Sburătorul“). Pe acest suport ei teoretizează „*noua spiritualitate*“, iar studiile cele mai solide în această direcție aparțin lui Eliade şi Vulcănescu.

Strategia culturală de afirmare a grupării „Criterion“ se aseamănă cu cea a Junimii. Prin conferințele pe care le-au inițiat, ei au pus în discuție temele fundamentale ale timpului, abordate din diverse perspective. Pentru a se vedea deschiderea şi universul cultural nou al acestei generații, menționăm câteva dintre temele puse în discuție în aceste conferințe între anii 1932-1933: Freud, Lenin, Gandhi, Ch. Chaplin, Mussolini, Marcel Proust, A. Gide, Bergson, Picasso, Stravinski, situația romanului contemporan, noile curente muzicale, jazz, Asia văzută din Occident. Gruparea a avut un succes impresionant prin aceste conferințe şi s-a impus în viața culturală şi în mediul intelectual românesc. Din diverse motive, gruparea se destramă în 1934, dar, pentru a întreține spiritul acestei grupări, Mircea Vulcănescu şi alții scot revista *Criterion*, care apare doar în 7 numere în anii 1934-35. Afirmarea acestui curent al noii spiritualități întâmpină o replică viguroasă din partea revistei *Kalende*, apărută între 1928 şi 1929, în care se afirmă Şerban Cioculescu, Pompiliu Constantinescu şi Vladimir Streinul, exponenți ai direcției critice susținute de Eugen Lovinescu. Ei împărtăşesc în comun teza autonomiei esteticului, spiritul raționalist şi junimist, opunându-se constant curentelor mistice şi spiritualiste ale vremii. La fel, revista *Viața*

românească, sub direcția lui Mihai Ralea, va combate consecvent resurecția tendințelor „mistice“ şi iraționaliste, definitorii pentru „noua spiritualitate“.

Noua generație şi „noua spiritualitate“

Viziunea impusă de gruparea „Criterion“ este cuprinsă în conceptul de *nouă spiritualitate* prin care aceşti exponenți vizează depăşirea raționalismului pozitivist şi resuscitatea unor noi forme de abordare a vieții. Conceptele definitorii sunt pentru ei *experiență, trăire, autenticitate, viață, atitudine, cunoaştere directă, trăire religioasă, experiență subiectivă* etc. Ei întreprind o critică radicală a culturii române, propunând un alt ideal cultural, o reîntemeiere culturală adecvată noului spirit al timpului. Faimoasa „ceartă a generațiilor“ a fost deschisă în 1927, odată cu publicarea *Itinerariului spiritual* a lui Mircea Eliade în ziarul *Cuvântul* şi cu replicile care au apărut din partea unor personalități culturale ale timpului. Vulcănescu se angajează în această dispută şi elaborează o amplă teorie privind orientarea spirituală a noii generații. În 1934 va publica un studiu de referință asupra acestei probleme, sub titlul "Generație". Misiunea acestei noi generații este proiectată în plan spiritual, sub imperativul de a consolida sub raport cultural unitatea națională şi de a exprima în forme universale identitatea românească.

> *„a) Cea dintâi misiune a tinerei generații este* să asigure unitatea sufletească a românilor, *uniți politiceşte prin sacrificiul generației de foc. Să şteargă deosebirile regionale în măsura în care înseamnă altceva decât nuanțarea unui aceluiaşi suflet național. (...).*
>
> *b) A doua misiune a tinerei generații este* să exprime în forme universale acest suflet românesc. *Cu alte cuvinte, să găsească formele autentice de viață cele mai potrivite acestui popor, de la politică şi până la teologie, în filosofie, în literatură, în ştiință şi în artă, şi să le facă să strălucească în ochii lumii întregi ca exemplare ale unei specificități neasemănate. (...).*
>
> *c) A treia misiune a acestei generații este pregătirea pentru ceasurile grele care pot veni“.*[378]

Vulcănescu aprecia că experiența primului război mondial a fost decisivă pentru noua orientare a tineretului şi a intelectualității. Studiind frământările din epocă, temele şi atitudinile predominante, Vulcănescu stabileşte două direcții importante de manifestare în cadrul noii generații. Prima, numită „*activismul prin disperare*“ aparține celor care, voind să-şi depăşească îndoielile, „*se aruncă, fără să ştie clar în ce scop, în brațele unei credințe fanatice, la modă”*, găsind astfel "*un prim fel de absolut: sprijinul turmei*“. Portretul pe care-l face Vulcănescu celor care cultivă acest „fanatism“ al faptei îi va nemulțumi pe mulți, iar aluziile la cei înregimentați în mişcarea legionară („*absolutişti în convingeri*“, expuşi la „*primejdia de a sluji de unealtă*“) este foarte străvezie. Acestei direcții, Vulcănescu îi opune „*istorismul prin resemnare*“, o atitudine creatoare în plan cultural, „fără concesii făcute politicii“, atitudine care se opune „*utilizării valorilor ca mijloace de parvenire politică*“. E atitudinea intelectualilor care refuză să se angajeze în orice politică, pentru a fi disponibili pentru creația spirituală, în scopuri sociale. Pentru aceştia, creația culturală, etica muncii şi „*împlinirea conştiincioasă a îndatoririlor profesionale*“ sunt mijloace de a acționa pentru o reformă morală. Detaşându-se treptat de „activismul prin disperare“, atitudine ce caracteriza o bună parte a generației tinere, el propune, odată cu reactivarea ideii creştine, soluția creației culturale durabile, drumul unei angajări sociale şi al reconstrucției spirituale temeinice. Deşi Vulcănescu recomandă aceasta atitudine, adică angajarea prioritară în câmpul creației culturale, din convingerea că "fapta" (în plan politic) "vine atunci de la sine, pe

[378] Toate citatele care urmează sunt preluate din Mirecea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței,* Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1991 Vezi articolul „Generație”, pp.25-26.

deasupra",[379] mulți exponenți ai tinerei generații nu vor reuşi să învingă ispita de a se angaja într-o direcție politică radicală, de dreapta, în care vedeau şansa unei revoluții spirituale, menite să producă o rapidă "schimbare la față a României", după formula lui Emil Cioran.

Viziunea românească asupra existenței

Studiile cele mai importante ale lui Vulcănescu sunt cele în care încearcă să determine configurația specifică a spiritualității româneşti, modul de a înțelege lumea şi atitudinile sale fundamentale față de existență. Aceste studii sunt: *Omul românesc* (1937) şi *Ispita dacică* (1941), *Dimensiunea românească a existenței* (1943) şi *Existența concretă în metafizica românească* (studiu schițat doar, neterminat, după 1943). Lucrarea sa fundamentală rămâne cea publicată în 1943 şi intitulată *Dimensiunea românească a existenței*.

În primele două studii menționate, Vulcănescu face un excurs istoric pentru a surprinde caracteristicile „sufletului" românesc. Întrucât „*sufletul oricărui popor nu e decât o arhitectură de ispite*", Vulcănescu analizează complexitatea sufletului românesc prin „ispitele" care l-au încercat şi-l încearcă mereu, delimitând *componentele stratificate şi contopite în „arhitectura" sa*: ispita tracică, grecească, latină, bizantină, franceză, germanică, slavă etc. Aceste ispite şi dimensiuni latente se actualizează, în funcție de împrejurări. Noțiunea de „ispită" trebuie înțeleasă în sens de dimensiune sau componentă etnică şi spirituală. Sufletul național este astfel văzut ca o „rezultantă a întâlnirilor", ca o realitate de sinteză, în care s-au suprapus aluviuni şi tendințe diverse, aflate în interdependență, formând „o unitate de configurație". Autorul foloseşte distincția din sociologia lui Gusti dintre manifestările *constitutive* (economice şi spirituale) şi manifestările *regulative* (juridice şi politice) pentru a descifra caracteristicile predominante ale poporului român. Spre deosebire de polonezi, care sunt slavi în categoriile lor constitutive şi latini în cele regulative (prin catolicismul roman), „*noi suntem latino-traci în categoriile fundamentale ale sufletului nostru prin luciditate şi măsură, în vreme ce toate eforturile noastre organizatoare şi regulative par sterilizate într-atât de suprastructura slavă încât ajungem să ne pară că pentru țara noastră nu există mai mare fericire decât aceea de a nu avea deloc guvernatori şi de a lăsa lucrurile să meargă de la sine. Vorba proverbului: «Bună țară, rea tocmeală»*".[380]

În *Dimensiunea românească a existenței*, lucrare de referință prin noutatea interpretării şi prin valoarea ei metodologică, Vulcănescu aplică asupra limbii o analiză fenomenologică şi hermeneutică, pentru a extrage din expresiile ei consacrate *viziunea asupra existenței, specifică poporului român*. Cu multă precauție, autorul precizează faptul că studiul său este unul „descriptiv", nu normativ, că are „*mai mult un caracter metodic decât un caracter dogmatic, de sistem*", nedorind să impună creatorilor „un program", ci să deschidă o perspectivă, o reflecție asupra metodelor de cercetare a identității naționale, fără intenția de a „desprinde a priori, definitiv, un anume caracter al nostru", iar rezultatul trebuie privit „*mai mult un izvor de reflecții, decât ca un adevăr definitiv câştigat*". El semnalează chiar riscul de a se transforma „tiparele" de gândire descoperite prin analiza fenomenologică în directive şi normative de creație, fapt care ar încorseta creația de cultură, condamând-o să exprime doar „*fața încremenită a trecutului*". Dar utilitatea acestei cercetări vine din nevoia culturii române de a se cunoaşte pe sine, de a dobândi o astfel conştiință critică asupra identității sale în raport cu lumea europeană. Ca atare, Vulcănescu este interesat să descopere „*axa de orientare a spiritului românesc în existență şi rațiunea prin care ne justificăm dreptul de a fi români în fața spiritului pur*". Acest fapt nu împiedică transformarea sufletului național în funcție de încercările istoriei.

Planul pe care-l urmează este cel sugerat de „tabela categoriilor kantiene", deşi precizează că

[379] Mircea Vulcănescu, *Tendințele tinerei generații în domeniul social şi economic*, în volumul menționat mai sus, p. 39.

[380] Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, în Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. p.41-42.

acest procedeu are şi unele dificultăţi, întrucât mecanismele lăuntrice ale gândirii româneşti ies adesea din „tiparele tabelei clasice“, mai ales în privinţa categoriilor ce privesc relaţiile şi modalităţile, precum şi ideea de existenţă şi cea de disjuncţie. Pentru înţelege structura spiritului românesc, Vulcănescu se adresează limbii, nu gânditorilor care au construit sisteme filosofice în limba română. Iată explicaţia acestei opţiuni:

> *„Materialul pe care se poate sprijini o atare cercetare ne poate fi dat, fireşte, şi de reflecţia filosofică a gânditorilor principali ai neamului românesc. Ne poate fi dat însă mai ales de ceea ce preexistă, în oarecare măsură, activităţii gânditorilor, şi anume: de configuraţia limbii şi de structura simbolurilor expresive cu circulaţie generală în poporul românesc, altfel zis, de calapodele de gând pe care s-au croit cuvintele“.*[381]

Cercetarea limbii este înscrisă în orizontul fenomenologiei, deci al analizei care „pune în paranteze“ contextele istorice şi psihologice şi încearcă să descifreze sensurile şi înţelesurile fundamentale ale unor cuvinte şi sintagme. „Aici, vom încerca însă altă cale, mai simplă, care priveşte lucrurile dinăuntru, intuitiv, aşa cum sunt trăite în faptul limbajului, şi care încearcă să le reducă la funcţiuni şi semnificaţii. O cale apropiată de metoda fenomenologică“.[382] Viziunile diferite asupra existenţei, în funcţie de datele etnice şi istorice ale popoarelor, sunt un fapt atestat de cercetările de tipologie a culturii.

> *„Impresia de la care plecăm este următoarea: fiecare popor are, lăsată de Dumnezeu, o faţă proprie, un chip al lui de a vedea lumea şi de a o răsfrânge pentru alţii. Fiecare îşi face o idee despre lume şi despre om, în funcţie de dimensiunea în care i se proiectează lui însuşi existenţa. Cine se îndoieşte oare că existenţa e clară şi logică pentru francez; adâncă şi nebuloasă pentru german; năvalnică şi dezechilibrată, dar plină de rezonanţe nostalgice, pentru slav; practică şi individuală pentru anglo-saxon; ordonată şi ierarhizată pentru chinez? Mediteraneanul are o viziune uşoară şi colorată a existenţei, lipsită de tirania imperativelor. Nordicul, dimpotrivă, o viziune dramatică, plină de tensiune interioară. Un lucru care ar trece neobservat pentru mediteranean poate fi un prilej de catastrofă spirituală pentru nordic“.*[383]

Vulcănescu reia teza sa despre sufletul naţional ca o „combinaţie“ şi o stratificare de componente diverse, care dau o configuraţie irepetabilă.

> *„Iată, de pildă, în paralelă, felul în care se îmbină elementele similare: slav şi latin, în structurile deosebite ale sufletelor polon şi românesc. De o parte, un fond ancestral slav, vădit prin toate caracterele categoriilor constitutive, peste care se suprapune, prin catolicism, lumea romană, ca spirit organizator. Deci, o lume fundamentală tulbure şi tulburată, în echilibru nestabil, cu năzuinţele nemăsurate, supusă ordonării unui factor voluntar, din afară, care ţine cumpenele. De altă parte, aceleaşi elemente dau, în altă combinaţie, o sinteză răsturnată: un fond ancestral traco-latin măsurat şi echilibrat, un om care este stăpân pe el şi sociabil, chiar în afara oricărei ierarhii; un om cuviincios, cu frica lui Dumnezeu, cumsecade în toată puterea cuvântului; peste care se suprapun însă categoriile regulative slave, cu dezechilibrul lor interior şi cu lipsa lor de măsură şi ordine. Rezultatul? Acea „ţară bună“, peste care se va aşterne „rânduiala“ şi „tocmeala“, vai de ele!*
>
> *Fiecare popor reprezintă o asemenea sinteză nerepetabilă de evenimente. Şi, dacă, fiecare contact lasă în sufletul popular un precipitat specific, se poate spune că sufletul fiecărui popor nu e decât o anumită arhitectură de ispite“.*[384]

Problematizarea pe care autorul o aplică sensului românesc al ideii de existenţă („a fi“, deosebit de „a fi ceva“) atinge cele mai profunde zone ale gândirii metafizice. Concluzia sa este că românii au păstrat „sensul predicativ“ al lui „esse“ („a fi ceva“), deci „*vechea atitudine esenţialistă*“, şi nu au adoptat, ca apusenii, sub presiunea schimbărilor de civilizaţie, sensul

---

[381] *Ibidem*, p. 89.
[382] *Ibidem,* p. 96.
[383] *Ibidem*, p. 91.
[384] *Ibidem,* p. 95-96.

relativist şi existenţial. Pentru reprezentarea românească, realitatea ca prezenţă, „hic et nunc", are o „*slabă însemnătate*", astfel că viziunea românească se află în dezacord cu „*metafizica actualistă a Apusului*". Pentru români este esenţială expresia „se-ntâmplă", ceea ce înseamnă că Fiinţa se "arată", se manifestă, ea nu există decât prin „arătările şi întâmplările ei", care sunt solidare cu planul eternităţii, din care izvorăsc toate. Acest plan metafizic înseamnă „prezenţă continuă" „veşnicie", iar întâmplările, care sunt „aievea", nu exprimă existenţa „actuală", ci existenţa „din veacuri", de dincolo de timp. Întâmplarea este o „schimbare de stare", ceva care s-a petrecut cu tine, „adică o păţanie, ci nu o faptă pe care ai săvârşit-o". Pasivul domină asupra activului, pătimirea asupra acţiunii.

Vulcănescu distinge spiritualitatea românească de cea apuseană în primul rând prin *absenţa atitudinii pragmatice* din mentalitatea românească, prin modurile în care e văzută negaţia fiinţei şi prin reprezentarea specifică asupra morţii. În această privinţă, faptul cel mai caracteristic vine din accentul pus pe virtualitate, pe „posibilitate", în detrimentul „actualităţii", a realităţii prezente, a actului ca atare. „*La rădăcina concepţiei româneşti despre fiinţă găsim această supremaţie a virtualului asupra actualului, ideea unui sân purtător al tuturor virtualităţilor*".[385] Existenţa depăşeşte realul pentru a cuprinde şi posibilul, după cum între „lumea de aici" şi „cea de dincolo" nu este o ruptură ontologică, ci doar un prag, o „vamă", ce desparte două feluri de a fi, nicidecum fiinţa şi nefiinţa. Iată cîteva dintre „urmările" acestei prevalenţe a virtualului asupra actualului:

> *„Consecinţele acestei topiri a existenţei în posibilitate sunt foarte importante şi pline de urmări pentru lămurirea altor atitudini fundamentale ale românului în faţa existenţei. Cea dintâi e că nu există neant, a doua că nu există imposibilitate absolută, a treia că nu există alternativă existenţială, a patra că nu există imperativ, a cincea că nu există iremediabil. [..]. Caracterul esenţial nepractic al românului e vădit de frecvenţa cu care stăruie forme verbale care vădesc speculaţii asupra posibilului ori viitorului condiţional, acele: „Ce ar fi fost, dacă ar fi fost altfel decât cum a fost?", pe care orientarea actualizantă a metafizicii le condamnă fără leac [...] Românul nu are sentimentul pierderii absolute, sentimentul iremediabilului. Pentru el, nimic nu se poate strica definitiv, nimic nu e condamnat fără apel, nimic nu e pierdut definitiv, nimic nu este nereparabil".*[386]

Formele negaţiei îi apar lui Vulcănescu relevante pentru spiritualitatea românească. Negaţia nu e niciodată absolută, ci are totdeauna o referinţă la un „anumit fel de a fi", la un caracter anumit, nu priveşte existenţa în general. Negaţia este pur determinativă, nu absolută. Negaţia nu atinge niciodată Fiinţa însăşi, ci numai „*felurile determinate de a fi*", astfel că „*pentru român orice tăgăduire absolută a existenţei, nu poate avea sens absolut, ci relativ, limitat la un anumit fel de existenţă*".[387] Din aceste atitudini faţă de existenţă rezultă că „trecerea la faptă" este determinată nu de anticiparea „rezultatului" practic, ci de „nevoia de a se pune în regulă cu rânduiala lucrurilor, nevoia de a-şi împlini rostul", astfel că românul acţionează adesea chiar împotriva circumstanţelor, dar numai atunci „*când nu mai are încotro!*". „Două lucruri decurg de aci. Unul e lipsa sentimentului de gravitate a existenţei, uşurinţa în faţa vieţii, altul – lipsa de teamă în faţa morţii".[388] Proiectarea actului în sfera posibilului anulează caracterul de urgenţă pragmatică al faptei, relativizând angajarea directă într-un dialog cu virtualul.

> *„De aceea e românul, totdeauna, atât de bun făcător de planuri, combinator de ipoteze, iscoditor de posibilităţi şi de resurse, admirator de străini şi suspinător după caractere. Dar tot de aceea e el nebăgător de seamă la ce face (ce-o fi o fi!), dispreţuitor al urmărilor faptei sale, neatent la împrejurări şi, deci, – scos din ale lui şi neîndemnat din afară –, relativ puţin bun de treabă".*[389]

În acest punct al studiului său, Vulcănescu introduce un lung pasaj în care explică modul în care românul „trece la faptă", modul în care răspunde la somaţiile istoriei, prin sentimentul de

[385] *Ibidem*, p.133.
[386] *Ibidem*, p,p. 139-140.
[387] *Ibidem*, 131.
[388] *Ibidem*, p. 141.
[389] *Ibidem*, p. 147-148.

„deşteptare“ şi prin ispita de a ieşi în istorie, aşa cum îi cere cântul naţional: „*Croieşte-ţi altă soartă*“. Este o ispită ce tulbură periodic sufletul naţional. Este un sentiment născut din disperare colectivă, nu din proiecţia unei speranţe sau a unui program cu alternative bine definite. Mircea Vulcănescu explică acest mecanism al mentalităţii româneşti prin deficitul atitudinii pragmatice şi prin refuzul de a valoriza prezentul faţă de eternitatea fiinţei. Este instructiv să reţinem sensul profetic al acestui pasaj emblematic:

> *„Este curios că ideea aceasta a deşteptării, sentimentul acesta «kariotic» de «acum ori niciodată», este o idee care tulbură periodic neamul românesc....Dar, să luăm bine aminte ce înseamnă la român acest moment dinamic, această iminentă revărsare a fiinţei lui în acţiune! Ea se simte numai în clipa în care unitatea fiinţei a ajuns imposibilă, adică s-a sfâşiat între realitate şi vis, în clipa în care conştiinţa omului s-a dezdoit, într-o trăire dureroasă a actualului, despărţită de vedenia posibilităţilor, alungate la curţile îndepărtate ale dorului şi poate chiar dincolo de ele, în clipa în care visul însingurat, izolat în gol şi lipsit de împăcarea fiinţei, a devenit tiran pentru cugetul omului; iar realitatea – lipsită de saţiul pe care i-l dă prezenţa bucuroasă a dorinţei şi nădejdea visului împlinit – i-a ajuns de nesuferit.*
>
> *Atuncea şi numai atuncea, exigenţa visului se adună majoră la hotarele voinţei, pentru a provoca trecerea la faptă. Românul numeşte această stare «amar» şi ea îl împinge la faptă.*
>
> *Nu este oare stranie însă această «trecere la faptă», nu în virtutea împrejurării că «poţi», cum se-ntâmplă la toată omenirea Apusului, ci în virtutea stării în care «nu mai poţi»?“.*[390]

Puţine texte din cultura română au tălmăcit mai profund şi mai expresiv această modalitate „nepractică“ de a acţiona în istorie, care ar fi specifică spiritului românesc. Românul trece la fapte de acest gen doar atunci când „*nu mai are încotro*“, dar – atenţie – doar *atunci când circumstanţele favorabile ale acţiunii s-au risipit*. Momentul acesta de „bântuire pragmatică“, moment în care sufletul românesc se urneşte din împăcarea cu sine şi cu lumea, are un caracter „*chinuit, desperat, de icnet, de convulsie, de crispaţie interioară*“. El este deci „nespecific“ românului, dovadă că, „*odată pragul trecut şi preaplinul amarului revărsat peste zăgazuri, apele îşi revin în matcă*“. Sufletul românesc nu poposeşte prea mult timp în acest mediu convulsiv şi dinamic, ce-l tulbură periodic, când amarul trece peste nivelul suportabil. „*Ce încruntare ar putea rezista la noi unei dimineţi de vară ori unui cer înstelat*?“ – se întreabă Vulcănescu. Încleştarea şi perseverenţa în acţiune nu ne sunt specifice. De aceea, schimbările radicale, revoluţionare, sunt la noi mai degrabă o răbufnire, specifică „*sufletelor statice, care nu se pot adapta treptat schimbărilor, prin mii de ajustări nesimţite ale indivizilor, ci numai în bloc, prin întoarcerea dintr-o dată, prin modificarea unui resort lăuntric, prin schimbare la faţă, prin conversiune, prin salt*“, sub o puternică presiune interioară sau externă. Momentele noastre de schimbare sunt răbufniri, şi ele radicale, excesive, pustiitoare, violente (vezi aplicaţia acestui mecanism psihologic la anumite evenimente din istoria românească, înclusiv la revoluţia anticomunistă din 1989).

Studiul lui Vulcănescu se înscrie în câmpul problematic central al gândirii moderne româneşti, câmp dominat de pasiunea autodefinirii identităţii naţionale într-un moment istoric în care forţa creatoare autohtonă trebuie testată prin deschidere şi integrare în noile configuraţii ale lumii. Această problemă a fost receptată în chip dramatic de toţi exponenţii generaţiei lui Vulcănescu şi Eliade. Toţi au simţit nevoia să propună o soluţie, o direcţie de acţiune, un mod de abordare, o formulă de ieşire din impas. Studiul lui Vulcănescu este implicit şi o replică la cartea lui Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, din 1936, în care autorul susţinuse că şansa Românei este de a-şi uita trecutul nedemn şi de a se angaja într-un „salt istoric“, ieşind din „somnul“ ei anistoric şi din existenţa „vegetativă“ de o mie de ani. Vulcănescu i-a trimis lui Cioran, aflat la Paris, studiul său, cu următoarea dedicaţie: „*Lui Emil Cioran, celui dornic de o Schimbare la Faţă, acest răspuns din perspectiva veşniciei româneşti*“. La rândul lui, Cioran i-a răspuns lui Vulcănescu printr-o scrisoare

---

[390] *Ibidem,* p. 194.

din 1944, în care afirmă că, dacă evenimentele i-ar permite, ar scrie „complementul *negativ* al acelei superbe *Dimensiuni*“, în care – spune Cioran – „*mă voi sforța să întunec puțin icoana Mioriței, să vorbesc şi de gălbeaza ei*“.[391]

Indiferent de modul în care judecăm astăzi imaginea pe care Vulcănescu a construit-o asupra spiritualității româneşti (accentuat tradiționalistă, nonpragmatică, opusă spiritului apusean etc.), studiul său rămâne unul de referință. Mircea Vulcănescu este un deschizător de drumuri. Noica va continua opera sa hermeneutică, recunoscând că a pornit de la studiul lui Vulcănescu – „*fără lecția căruia, poate, n-aş fi scris niciodată „Rostirea românească*“.[392] Noica va codifica opoziția dintre „veşnicie“ şi nevoia de a „ieşi în istorie“ prin conflictul dintre „etern“ şi „istoric“, conflict definitoriu pentru „conştiința nefericită“ (în sens hegelian) a culturii române moderne.

5. Mircea Eliade (1907-1986)

Personalitatea şi opera lui Mircea Eliade

Scriitor, filosof al culturii şi istoric al religiilor, savant cu o operă prodigioasă, autor care s-a bucurat de recunoaştere universală, Mircea Eliade este una dintre cele mai proeminente figuri ale culturii române din secolul XX. Personalitate polivalentă, spirit enciclopedic şi universal, Eliade se integrează în linia creatorilor titanici din cultura română, de tipul lui Cantemir, Hasdeu, Iorga.

Animat de mari proiecte încă din anii studenției, Mircea Eliade îşi impune un regim intens de muncă şi o disciplină intelectuală de o severitate deosebită.[393] Într-un climat de criză spirituală şi morală, când intelectualitatea românească era în căutarea unui nou ideal cultural, el s-a afirmat convingător prin soliditatea pregătirii teoretice, prin dorința de autoperfecționare şi prin disponibilitatea pentru experiențe spirituale diverse (filosofie, religie, istorie, studiul limbilor, orientalistică, literatură, eseu etc.), fiind perceput ca lider spiritual al „noii generații“.

„Conflictul generațiilor“ şi „Itinerariu spiritual“ – 1927. Într-un ciclu de 12 articole publicate în 1927, în ziarul *Cuvântul“*, sub titlul *„Itinerariu spiritual“*, Eliade formulează, într-un mod tranşant şi expresiv, principalele teme, concepte şi atitudini ce vor defini orientarea spirituală a noi generații. Făcând o analiză percutantă a mediului cultural românesc şi a noilor sale provocări istorice, Eliade trasează aici liniile unui „program“ spiritual, având drept coordonate: critica scientismului pozitivist şi obiectivist, revalorizarea experienței subiective, primatul spiritualului față de politic şi economic, depăşirea diletantismului şi aspirația spre sinteză, creația ca mod autentic de afirmare umană, redescoperirea experienței religioase şi a spiritualității ortodoxe. Studiul lui Eliade a declanşat o amplă polemică în epocă (o critică comprehensivă aparține lui Şerban Cioculescu, care îi reproşează că supraliciteză atitudinea mistică, marginalizează cunoaşterea rațională şi demersul ştiințific). Eliade a revenit cu precizări importante, arătând că „noua spiritualitate“ pentru care militează el şi generația sa nu elimină tradiția raționalistă, ci o completează cu noi forme de abordare şi de trăire, între care şi angajarea etică şi religioasă.

Conflictul generațiilor este una dintre temele ce domină dezbaterile culturale în perioada interbelică, o perioadă de interregn spiritual, în care vechea generație (Pârvan, Iorga, Motru, Simion Mehedinți, PP.Negulescu etc.) este încă activă, cu valorile şi stilul ei, iar noua generație, ofensivă şi radicală în atitudinea sa critică, încearcă să impună un nou ideal spiritual şi o nouă

[391] Marin Diaconu, *Un model ontologic al omului românesc*, introducere la ediția Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 8.

[392] C. Noica, *Amintiri despre Mircea Vulcănescu*, cuvânt înainte la vol. Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței,* vol 1, Bucureşti, Editura Eminescu, 1996, p. 9.

[393] „*Continuam să dorm patru, cel mult cinci ore pe noapte, şi m-aş fi mulțumit ca să rămân aici dacă n-aş fi citit undeva că Alexandru von Humboldt nu avea nevoie decât de două ceasuri de somn*“ – mărturiseşte Mircea Eliade în *Amintrii*, I.

paradigmă culturală. Studiul lui Eliade este un document relevant pentru atmosfera intelectuală a timpului, pentru frământările noii generații, pentru reperele sale de evaluare critică, precum şi pentru modul nou de abordare a problemelor cu care se confruntă cultura română.

În anii 1927-1928 călătoreşte în Europa, iar în Italia îl întâlneşte pe Giovanni Papini, care-l va influența considerabil pe tânărul Eliade. În 1928 îşi susține teza de licență în filosofie - *"Contribuții la filosofia Renaşterii"* – în care reabilitează gândirea magică şi doctrinele spiritualiste, în contrapondere cu viziunea raționalistă ce domina interpretările curente ale mişcării renascentiste. Această lucrare anunță deja direcția în care Eliade îşi va plasa cercetările din anii maturității.

India – o experiență decisivă (1928-1931). Mircea Eliade a avut şansa unei experiențe spirituale care-l va marca toată viața: un stagiu de pregătire în India (între 1928-1931), unde a studiat filosofia, doctrinele şi practicile religioase indiene, despre care va scrie apoi numeroase studii de referință. Cu învățatul Dasgupta, studiază cu pasiune limba sanscrită şi filosofiile indiene, apoi petrece şase luni în mănăstirile din Himalaya, inițiindu-se în practicile Yoga, având ca mentor („guru") pe Swami Schivenanda. Experiența din India, care formează şi materia epică a romanului *Maitreyi*, este relatată şi în scrierile sale autobiografice.

Cunoaşterea sistemelor de gândire asiatice şi interesul pentru formele simbolice ale culturilor arhaice îl vor îndrepta treptat pe Eliade spre filosofia religiei şi spre cercetarea comparativă a fenomenului religios. Aceste sfere problematice vor fi abordate şi în cursurile pe care le va ține la Universitatea din Bucureşti, după întoarcerea din India. Lucrarea sa de doctorat în filosofie, susținută în 1933, are ca temă doctrina şi practicile Yoga. Ea va alcătui substanța volumului publicat în franceză în 1936, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*", lucrare apreciată cu superlative de mulți savanți europeni.[394]

Operele de tinerețe. Publicistica (1932-1943). Paralel cu afirmarea sa ca prozator şi autor de literatură fantastică[395], Eliade se impune în mediul cultural românesc ca un eseist de forță, abordând în publicistica vremii teme fundamentale, care privesc destinul culturii române în plan universal şi reconsiderarea tradiției naționale (cultura populară, folclor, mituri, simboluri etnice, studii despre Hasdeu, Pârvan, Iorga, Eminescu), imperativul creației spirituale, pentru a consacra valorile naționale în plan universal. În 1937 publică o antologie din opera lui Bogdan Petriceicu Hasdeu, sub titlul: *Scrieri literare, morale şi politice*, însoțită de un studiu introductiv ce va rămâne de referință. În opera şi în publicistica foarte variată a celui care a scris *Istoria critică a românilor,* Eliade se regăsea pe sine în bună măsură, cu preocupările sale pentru studierea fondului arhaic şi mitic al culturilor, în „nostalgia originilor", după cum se regăsea şi în viziunea organicistă, în abordările comparativiste şi universaliste ale lui Hasdeu, în setea sa de cunoaştere şi în patosul creației.

Eliade a scris enorm în publicistica vremii în intervalul 1932-1940, când pleacă la Londra ca ataşat cultural. Articolele de atitudine, eseurile şi studiile de orientalistică din această perioadă vor forma materia următoarelor lucrări: *Oceanografie, Soliloquii, India, Alchimie asiatică* (toate publicate în 1934), *Şantier* (1935), *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937), *Fragmentarium* (1939), *Mitul reintegrării* (1942), *Insula lui Euthanasius* (1943), *Comentarii la legenda Meşterului*

[394] În această lucrare Eliade demonstrează că yoga, ca doctrină şi practică, aparține fondului arhaic şi autohton al Indiei, fiind preluată în cadrul Brahmanismului şi al altor doctrine filosofice şi mistice (Samkya, Vedanta şi Budismul, apoi în Tantrism şi Hinduism), ca o tehnică de acces a individului spre absolut, prin autostăpânirea trupului şi a minții. Universal recunoscută de diverse doctrine indiene, Yoga ar fi o componentă a substratului lor comun, alcătuit din elemente eterogene. Prin combinații operate de istorie, Yoga devine un constituent esențial pentru „patrimoniul național" al Indiei. Yoga este o tehnică individuală de purificare a sufletului şi de eliberare a individului din lanțurile legii karmice, o formă de „eliberare" din spațiul unei vieți inautentice, pentru a dobândi o existență plenară şi conştientă. Eliade rescrie această lucrare şi o reorganizează analitic pentru a o republica în 1954 la Editura Payot, din Paris, sub titlul *„Yoga – immortalite et liberte"*.

[395] *„Isabel şi apele diavolului"* (1930), *„Maitreyi"* (1933), *„Intoarcerea din rai"* (1934), *„Lumina ce se stinge" (1934*), *„Domnişoara Christina"* (1936), *„Şarpele"* (1937), *„Nuntă în cer"* (1938), *„Secretul doctorului Honigberger"* şi *„Nopți la Serampore"* (1940), *„Iphigenia"* (piesă de teatru, 1941). După 1945 scrie în limba română nuvele şi romane, dintre care se remarcă: *„La țigănci"* (1959), *„Pe strada Mântuleasa"* (1968) şi capodopera sa literară, pe care o termină în 1954 şi a cărei traducere în franceză apare în 1955 (sub titlul *„Foret interdite"*).

Manole (1943) După 1935 începe să publice în revista „Vremea“ un ciclu de eseuri pe care dorea să le grupeze sub titlul *România în eternitate*, eseuri care nu au mai apărut într-un volum separat. Opera de maturitate dezvoltă idei, intuiţii şi abordări cuprinse în lucările de tinereţe ale lui Eliade, publicate în româneşte, până în 1943.[396]

Reformă spirituală şi conexiuni politice. Iniţial, Eliade a fost şi el ataşat, precum alţi exponenţi ai generaţiei sale, de curentul spiritualist al profesorului său Nae Ionescu, dar el converteşte ideea de reformă spirituală într-un program temeinic de construcţie culturală, desolidarizându-se de discursul radicalist al multor colegi de generaţie. Deşi a militat consecvent în articolele sale pentru „independenţa“ intelectualilor faţă de orice formaţiune politică, deci pentru neangajarea politică a celor sortiţi unei misiuni creatoare şi spirituale, în anul 1937 Eliade se apropie de mişcarea legionară, episod explicat de unii exegeţi prin faptul că – dând dovadă de „miopie“ politică şi de neînţelegere a sensului politic al legionarismului[397], precum alţi intelectuali de marcă ai vremii – el percepea mişcarea legionară ca o mişcare de reformă etică, spirituală şi religioasă, nu ca pe o mişcare cu obiective strict politice. Angajarea sa conjuncturală în favoarea unei mişcări de extremă dreapta nu era singulară printre intelectualii români, ci se înscrie într-un curent social şi cultural, care trebuie abordat cu instrumentele de analiză ale sociologiei politice. Acest episod i se va reproşa mai târziu de către unii exegeţi ai operei sale, dar tocmai această operă ne interesează aici, anume conţinutul, semnificaţia şi influenţa ei asupra culturii române.

Operele de maturitate şi perioada de afirmarea universală. După 1940 lucrează în diplomaţie, ca ataşat cultural la ambasada română din Londra, iar din 1941 până în 1944 se află la Lisabona, în calitate de consilier cultural. După 1945, Eliade se stabileşte în Franţa, unde va fi recunoscut ca unul dintre cei mai avizaţi specialişti în orientalistică şi în cercetarea comparată a religiilor. După 1945 este invitat să susţină cursuri de istoria religiilor la Ecole des Hautes Etudes şi la Sorbona. Până în 1956 va preda la diverse universităţi occidentale, va participa la numeroase congrese internaţionale şi va susţine conferinţe pe diverse teme de istoria religiilor, în multe ţări din Europa occidentală (Franţa, Germania, Suedia, Italia, Olanda ş.a.). Lucrările publicate în Franţa şi conferinţele pe care le susţine la universităţile occidentale îl impun treptat ca pe unul dintre cei mai prestigioşi savanţi ai veacului nostru. Stau mărturie aprecierile elogioase ale unor personalităţi ale vremii, precum Georges Dumezil, Carl G. Jung, Giovani Papini, Gaston Bachelard, Georges Bataille, Joachim Wach, ultimul invitându-l să predea istoria religiilor la Chicago. Dând curs acestei invitaţii, Eliade va ocupa, din 1956 până la moarte, catedra de istorie a religiilor de la Universitatea din Chicago.

Din vasta lui operă de maturitate, în care Eliade construieşte o teorie fenomenologică asupra religiei şi a gândirii mitice, reţinem următoarele lucrări publicate în franceză şi engleză: *Tratat de istorie a religiilor* (1949), *Mitul eternei reîntoarceri* (1949), *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului* (1951), *Yoga. Nemurire şi libertate* (1954), *Sacru şi profan* (1957), *Mituri, vise şi mistere* (1957), *Aspecte ale mitului* (1963), *Nostalgia originilor* (1970), *De la Zalmoxis la Genghis Han* (1970), *Istoria credinţelor şi a ideilor religioase* (în trei volume, publicate între anii 1976-1983).

Lucrările sale se disting prin erudiţie şi sistematizări conceptuale, prin abordări metodologice fecunde, prin profunzimea şi originalitatea interpretărilor filosofice. După 1970, operele fundamentale ale lui Eliade sunt traduse şi publicate în numeroase limbi (inclusiv în româneşte), iar

---

[396] Aprecierea după care fundamentele operei lui Eliade se află în lucrările sale de tinereţe, scrise în limba română, are o acoperire temeinică. Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu publică la Editura Univers, în 1991, o antologie din aceste lucrări, sub titlul „*Drumul spre centru“,* iar în „notă asupra ediţiei“ afirmă: „*Autor al unei opere de excepţie, aşa cum istoria şi analitica fenomenului religios nu au cunoascut de la Max Muller şi Frazer încoace, Eliade a devenit un punct de referinţă în umanistica zilelor noastre, pentru capacitatea sa de a recompune structura de adâncime a umanului pe baza întregii istorii spirituale a omului din neolitic şi până în zilele noastre. Rădăcinile acestei opere extraordinare ...se află în întregime în opera teoretică a lui Eliade scrisă şi publicată în România între anii 1929-1943*“ (p. 5*, op. cit.*). Un punct de vedere similar este susţinut şi de Ioan Petru Culianu, în monografia sa asupra operei lui Mircea Eliade, publicată în 1978 (vezi, Ioan Petru Culianu, „*Mircea Eliade*“, Bucureşti, Editura Nemira, 1995).

[397] Vezi interpretările şi comentariile nuanţate ale lui Sorin Alexandrescu din „*Paradoxul român*“, Bucureşti, Editura Univers, 1998, pp. 193-268.

autorul, aflat la apogeul forței sale creatoare, se bucură de o recunoaştere universală, fiind ales membru titular sau onorific al multor instituții științifice. Primeşte distincții şi onoruri academice, este celebrat prin simpozioane şi conferințe ştiințifice, revistele de specialitate dedică numere întregi operei sale. Este propus pentru Premiul Nobel. Se stinge din viață, în plină glorie, în 1986.

Religia ca structură de permanență a condiției umane

Mircea Eliade porneşte de la ideea complexității fenomenului religios, ca o dimensiune constitutivă a condiției umane, prin care se exprimă nevoia permanentă a omului de a-şi raporta viața, experiența şi actele sale la o realitate transcendentă. Toate societățile umane, în diversitatea istorică a organizării lor, au operat în reprezentările lor colective cu o zonă a sacralității, pe care au delimitat-o de sfera experienței imediate, învestind-o cu funcția de sursă şi sistem de referință pentru sensurile conferite istoriei şi vieții umane.

În cuvântul înainte scris la *Istoria credințelor şi a ideilor religioase,* Eliade reia ideea exprimată în alte lucrări după care religia este o structură permanentă a condiției umane, nu o fază tranzitorie în evoluția omului.

> *„Este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume; şi este cu neputință să ne închipuim cum ar putea să apară conştiința fără a conferi o semnificație impulsurilor şi experiențelor omului. Conştiința unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se relevă ca fiind real, puternic, bogat şi semnificativ, şi ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, aparițiile şi disparițiile lor fortuite şi vide de sens...Pe scurt, sacrul este un element în structura conştiinței şi nu un stadiu în istoria acestei conştiințe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, căci alimentația, viața sexuală şi munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi religios".*[398]

Eliade îşi plasează cercetările de teorie şi de istorie a religiilor *în orizontul fenomenologiei şi al hermeneuticii*. El se detaşează consecvent de viziunile evoluționiste, istoriciste şi funcționaliste, care au dominat autoritar câmpul filosofiei culturii aproape un secol. Fără a elimina perspectiva istorică, Eliade consideră necesară şi posibilă degajarea unor aspecte structurale şi universale ale religiilor, adică elaborarea unei „*morfologii a fenomenelor religioase*", care să reprezinte un ghid pentru a scrie „istoria" acestora. Aşadar, a dezvălui „structura şi morfologia sacrului" este sarcina teoretică prioritară pe care şi-o asumă Eliade, paralel cu studiile în care analizează diverse experiențe şi forme ale religiozității (Yoga, alchimia, diverse forme ale simbolismul religios, miturile, şamanismul, religiile australiene etc.). Îmbinând perspectiva istorică şi cea structurală, precum şi cea hermeneutică, prezente încă în scrierile publicate până în 1943, Eliade a ajuns la o teorie integrată cu privire la esența fenomenului religios şi la evoluția istorică a formelor simbolice.

Din această perspectivă fenomenologică şi hermeneutică, Eliade este interesat să stabilească structurile, funcțiile şi semnificațiile pe care le au diversele forme şi manifestări religioase, în contexte, conjuncturi şi culturi oricât de îndepărtate istoric şi geografic. După examinarea unui număr considerabil de astfel de forme şi după reconstituirea lor de către istoria comparată a religiilor, este posibilă o sinteză care să integreze elementele în structuri şi să le explice prin mecanisme simbolice care se regăsesc în varietatea înfățişărilor istorice. Fenomenul religios se prezintă adeseori ca „*o masă polimorfă şi uneori chiar haotică de gesturi, credințe şi teorii*"[399], astfel că Eliade subliniază necesitatea de a cerceta religia dintr-o perspectivă interdisciplinară, din care nu pot lipsi abordările istorice şi morfologice, sociologice, culturale şi psihologice.

---

[398] *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, p. VIII.

[399] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ediția a III-a, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999, p. 14.

„În realitate, nu există fapt religios în stare pură. Un fapt religios este totdeauna şi concomitent fapt istoric, sociologic, cultural şi psihologic. Dacă istoricul religiilor nu insistă mereu asupra acestei multiplicităţi a sensurilor posibile, aceasta se datorează mai ales faptului că el se interesează în esenţă de semnificaţia religioasă a documentelor sale“.[400]

Operaţia decisivă a istoricului este cea de interpretare a semnificaţiilor, deci de aplicare a unei hermeneutici care să reconstituie semnificaţia autentică a faptelor în cadrul sistemului religios şi simbolic în care au apărut, operaţie ce angajează contextele culturale, sociale şi istorice. Contextul social şi istoric al experienţelor religioase trebuie investigat cu pertinenţă fără a reduce religia la statutul de epifenomen derivat al unor structuri sociale, poziţie pe care Eliade o combate mereu. Împotriva concepţiilor raţionalist-pozitiviste şi a celor evoluţioniste – care explicau religia legând-o doar de stadiul „culturilor primitive“ şi de o presupusă mentalitate „prelogică“, de forme ce vor fi inevitabil depăşite prin dezvoltarea cunoaşterii raţionale –, Eliade urmăreşte să descopere structura permanentă şi universală a fenomenului religios, considerând că distincţia dintre sacru şi profan, precum şi interferenţele lor, se manifestă în toate culturile şi în toate timpurile, inclusiv în epoca actuală, apreciată de Eliade drept „etapă ultimă a desacralizării“.

Morfologia sacrului. Hierofaniile

Distincţia sacru/profan este fundamentală pentru toate culturile şi religiile. Dar, structura definitorie a vieţii religioase rezidă, după Eliade, în două aspecte contrarii, dar care se manifestă concomitent: *disocierea sacru/profan şi „manifestarea“ sacrului în profan*. Dacă primul aspect (ruptura dintre sacru şi profan) a fost postulată şi analizată de numeroşi teoreticieni ai fenomenului religios (dintre care Eliade citează pe Rudolf Otto, Georges Dumezil, Roger Caillois), ultimul aspect (manifestarea sacrului sub înfăţişări profane) reprezintă teza dominantă a concepţiei lui Eliade, asupra căreia revine în toate lucrările sale. „*Există întotdeauna, într-un fel sau altul, o ruptură între sacru şi profan şi o trecere de la unul la altul, ruptură şi trecere care constituie însăşi esenţa vieţii religioase*“.[401] Înţelegerea acestei „treceri“, modalităţile variate istoric în care are loc transpunerea sacrului în profan reprezintă substanţa teoretică şi descriptivă a lucrărilor lui Eliade.

Pentru a exprima această situaţie paradigmatică, universală, de „trecere“ de la sacru la profan, Eliade introduce conceptul de „*hierofanie*“. El desemnează, la modul general, „*ceva care manifestă sacrul*“. Hierofaniile funcţionează în calitate de *semn* al sacrului: „*Un obiect devine sacru în măsura în care încorporează (adică revelează) altceva decât pe sine*“.[402] Obiectul hierofanic, generând un sentiment ambivalent, „de veneraţie şi de teamă“, în acelaşi timp, deşi aparţine lumii profane şi sensibile, dobândeşte o „nouă dimensiune“, detaşându-se prin semnificaţiile sale de „restul înconjurător“. Astfel, în ceea ce priveşte dialectica universală a sacrului, Eliade stabileşte câteva principii directoare:

„1) sacrul este calitativ diferit de profan, totuşi el poate să se manifeste acum şi oriunde în lumea profană, având puterea de a transforma orice obiect cosmic în paradox prin intermediul hierofaniei (în sensul că obiectul încetează de a fi el însuşi, ca obiect cosmic, rămânând totuşi în aparenţă neschimbat); 2) această dialectică a sacrului este valabilă pentru toate religiile nu doar pentru pretinsele forme primitive“.[403]

Hierofaniile, de o diversitate nesfârşită (obiecte, gesturi, mituri, simboluri, imagini, rituri, idei etc.), sunt „modalităţi ale sacrului“, forme în care se exprimă sacrul în lumea profană (experienţa

[400] Mircea Eliade, „*Religiile*“, studiu din lucrarea „*Interdisciplinaritatea şi ştiinţele umane*“ (traducerea din franceză a lucrării cu acelaşi titlu apărută în 1983 sub egida UNESCO), Bucureşti, Editura Politcă, 1986, pp. 386-387.

[401] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ediţia a III-a, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999, p. 346.

[402] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ediţia a III-a, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999, p. 26.

[403] *Ibidem*, pp. 38-39.

curentă), forme ce revelează un plan originar sau ascuns al existenței. Raporturile variabile dintre sacru şi profan, prin dialectica hierofaniilor, pot fi urmărite în istoria comparativă a religiilor, care, ne spune Eliade, nu este decât *„istoria devalorizărilor şi a revalorizărilor procesului de manifestare a sacrului*“.[404]

Aspectul fundamental al tuturor religiilor constă în faptul că sacrul nu există în stare pură, ci „se manifestă întotdeauna prin ceva; faptul că acest ceva (pe care noi l-am numit hierofanie) este un obiect din lumea imediată sau un obiect al imensității cosmice, o figură divină, un simbol o lege morală sau chiar o idee, este lipsit de importanță. Actul dialectic rămâne acelaşi: manifestarea sacrului prin altceva decât el însuşi, el apare în obiecte, mituri sau simboluri, însă niciodată în întregime şi în mod imediat sau în totalitatea sa“.[405] Aşadar, sacrul se manifestă numai prin suita de „întruchipări“ ale sale în lumea profană, fiind „camuflat“ în forme sensibile, profane, de o varietate nesfârşită în funcție de contextele culturale şi istorice. Camuflajul sacrului în profan, prezența „unei sacralități irecognoscibile în realitatea profană“ – va mărturisi Eliade în lucrarea sa L'Epreuve du labyrinthte – reprezintă „elementul de unitate al prozelor mele, realiste sau fantastice, şi al cercetărilor mele de istoria religiilor“. În consecință, putem conchide că această teză este nucleul teoretic al concepției lui Eliade.

O altă teză importantă, ce revine constant în lucrările lui Eliade şi care reprezintă şi un element de originalitate al teoriei sale, este aceea că atât sacrul, cât şi expresiile sale profane, de o diversitate deconcertantă, au o structură contradictorie, ce poate fi aproximată doar prin formula „*coincidentia oppositorum*“. Sacrul inspiră concomitent aspirația spre contopire a individului în realitatea ultimă cu absolutul, dar şi teamă şi refuz. Orice hierofanie are o structură paradoxală prin faptul că dezvăluie *„această coincidență a sacrului şi a profanului, a ființei şi a neființei, a absolutului şi a relativului, a eternului şi a devenirii*“.[406]

Totodată, expresiile sacrului în lumea profană „arată şi ascund“ în acelaşi timp realitatea ultimă. Eliade susține că sacrul, indiferent de echivalențele sale simbolice sau conceptuale, dependente de contexte culturale şi istorice, se „revelează“ permanent în profan (prin hierofanii, mituri, rituri, simboluri etc.), dar formele sale de „manifestare“ sunt în acelaşi timp şi forme în care sacrul se „camuflează“ şi se „ascunde“. Astfel că hermeneutica actuală a formelor religioase are şi menirea de a dezvălui modalitățile în care sacrul este prezent şi în expresiile sale „degradate“, atât de răspândite în lumea modernă desacralizată.

Arhetipuri, mituri, simboluri, rituri

Potrivit lui Eliade, valorile culturale de pretutindeni sunt cristalizări simbolice ale unei atitudini specifice în fața lumii. Preluând direcția inițiată de Hasdeu în cultura română, el consideră că substanța unei culturi se relevă mai ales în creațiile anonime, în creațiile populare, care exprimă, prin simboluri şi mituri, o viziune asupra lumii. El caută *limbajele secrete ale culturilor*, matricea lor simbolică, arhetipurile care se metamorfozează în cursul evoluției istorice, putându-le regăsi în diverse ipostaze, mai mult sau mai puțin alterate sau degradate.

Arhetipuri. În fondul spiritual al unei culturi se află un număr de scheme arhetipale ce transfigurează experiențe umane primordiale. Acestea sunt arhetipurile, care sunt apoi exprimate prin mituri şi simboluri. Pentru omul arhaic, „obiectele şi actele sale au valoare şi sunt reale numai în măsura în care participă la o realitate care le transcende“. Conceptul de arhetip, exprimând situații originare, dobândeşte la Eliade două înțelesuri:

> *„a) genetic, care instituie prototipul unei experiențe sacre; b) hermeneutic, care predetermină şi organizează interpretarea diferiților prototipi. Într-un caz, arhetipul joacă*

[404] *Ibidem*, pp.35.
[405] *Ibidem,* pp.35-36.
[406] *Ibidem*, p. 38.

rol formativ, originar; în al doilea, unul euristic, de instrument hermeneutic paradigmatic“.[407]

Arhetipurile codifică deci situaţii existenţiale originare, iar obiectul hermeneuticii ar consta în descifrarea acestor semnificaţii primare. Având semnificaţii ontologice asemănătoare cu cele conferite ideilor platonice, aspect subliniat de Eliade, arhetipurile funcţionează pentru comunităţile arhaice în calitatea lor de „modele exemplare“ pentru înţelegerea lumii şi pentru comportamentele umane profane. Toate arhetipurile se referă, într-un fel sau altul, la acte creatoare fundamentale, de aceea miturile creaţiei, miturile cosmologice (originea lumii, a omului, a cetăţilor şi instituţiilor etc.) au un rol central în orice mitologie. Exprimând acte primordiale, în ordine cosmică sau umană, arhetipurile sunt imitate şi se impun prin repetiţie în decursul istoriei profane.

Riturile sunt ceremonii colective, ritualuri consacrate şi instituţionalizate, un ansamblu de practici şi acte prin care arhetipurile, ca situaţii paradigmatice pentru condiţia umană, sunt imitate, sunt „repetate“, reluate şi retrăite. „*Orice ritual are un model divin, un arhetip*“.[408] În acest fel, actele umane profane capătă *sens* şi sunt mereu raportate, prin rituri şi simboluri, la o realitate sacră, paradigmatică.

Pentru ontologia arhaică şi religioasă, realitatea se dobândeşte prin repetare şi participare la arhetip, prin repetarea gesturilor paradigmatice, făcând posibilă abolirea timpului, a istoriei. Omul arhaic nu valorizează pozitiv istoria, cu evenimentele ei, pe care, dimpotrivă, încearcă să le anuleze şi să le reducă semnificaţia la actele primordiale, descrise de mituri. În orizontul acestor societăţi tradiţionale, arhetipurile sunt actualizate prin rituri şi ceremonii religioase, care au scopul de *a suspenda timpul profan,* de a readuce istoria în timpul mitic, sacru. Astfel, are loc „eterna reîntoarcere“, o regenerare ciclică a timpului mitic, prin rituri şi simboluri, conferind semnificaţie actelor profane.

Culturile şi activităţile istorice ale omului sunt modalităţi de reinterpretare şi retrăire a acestor structuri arhetipale ce au o valoare explicativă pentru întreaga serie de întruchipări istorice. Arhetipurile, ca imagini centrale ale inconştientului colectiv, în sensul dat de C.G. Jung, pot acţiona în arii culturale mai restrânse sau mai largi, unele fiind structuri subiacente tuturor culturilor. Din această perspectivă, Eliade a cercetat cultura populară românească şi a elaborat interpretări originale asupra „Mioriţei“ şi a „Meşterului Manole“, integrându-le în universul spiritual românesc şi sud-est european.

Miturile sunt forme universale prin care omul încearcă să-şi exprime situaţia sa existenţială în lume, forme care „totalizează“ şi codifică experienţa spirituală a comunităţilor umane. Miturile descriu şi explică în forme simbolice originea lucrurilor, a lumii şi a omului, fiind modele exemplare pentru actele umane ce repetă gesturile primordiale.

Distanţându-se de tradiţia pozitivistă şi evoluţionistă a secolului al XIX-lea – care vedea în mituri o „fabulă“, o „ficţiune“ sau o „invenţia“ poetică a imaginaţiei, Eliade restaurează sensul primordial al mitului, ca realitate vie, ca „istorie adevărată“, aşa cum funcţiona în comunităţile arhaice. Mitul intră în categoria mai largă de hierofanii, fiind forme în care se revelează sacrul.

„Mitul povesteşte o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al «începuturilor». Altfel zis, mitul povesteşte cum, mulţumită isprăvilor fiinţelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de realitatea totală, Cosmosul, sau numai de un fragment: o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituţie. E aşadar întotdeauna povestea unei «faceri»: ni se povesteşte cum ceva a fost produs, a început să fie. Mitul nu vorbeşte decât despre ceea ce s-a întâmplat realmente, despre ceea ce s-a întâmplat pe deplin. Personajele miturilor sunt fiinţe supranaturale. Ele sunt cunoscute mai ales prin ceea ce au făcut în timpul prestigios al «începuturilor». Miturile revelează aşadar activitatea lor creatoare şi dezvăluie sacralitatea sau numai caracterul «supranatual» al operelor lor. În fond, miturile descriu diverse şi uneori

[407] Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, editura Dacia, 1980, p. 161.
[408] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 26.

dramatice izbucniri în lume ale sacrului".[409]

Aşadar, şi miturile participă în chip esenţial la dialectica sacralităţii. Ele sunt hierofanii, forme prin care sacrul se manifestă în realităţi sensibile. Mitul devine aşadar „model exemplar al tuturor activităţilor omeneşti semnificative". Miturile au o funcţie existenţială, nu doar simbolică, în comunităţile arhaice, pentru că ele oferă o „explicaţie" a lumii, dar şi pentru că, prin reactualizarea şi trăirea lor, prin rituri, omul participă la o realitate care-l transcende şi care conferă sens actelor sale. Preluând noile viziuni ale antropologiei şi filosofiei culturii (Brodislaw Malinovski, Marcel Mauss, Ernest Cassirer etc.), Eliade consideră că reactualizarea miturilor, prin diverse forme, implică o „experienţă religioasă", întrucât conferă omului posibilitatea de a participa la evenimente primordiale, întemeietoare, semnificative, ce au avut loc „in illo tempore", evenimente ce îşi transmit semnificaţia iniţială şi asupra actelor practice ale omului, deşi agentul acestor acte nu este conştient de semnificaţia mitică a gesturilor sale cotidiene.

Eliade a elaborat una dintre cele mai profunde şi mai articulate teorii asupra mitului ca formă spirituală prin care omul îşi exprimă situaţia sa în lume. El regăseşte în diverse culturi forme asemănătoare ale miturilor, asupra cărora aplică o hermeneutică complexă pentru a desprinde fundamentele universale ale religiei şi ale omului. În decursul istoriei are loc un proces firesc de „demitizare" şi de degradare a miturilor (în legende, poveşti etc.), proces prin care are loc golirea mitului de semnificaţiile sale metafizice, de pierdere a sensurilor sale originare, iar hermeneutica este necesară tocmai pentru a recupera sensurile primordiale, de a elucida un mister al existenţei.

Simbolurile sunt implicate organic în fenomenele religioase, fiind realităţi omniprezente în culturile arhaice, realităţi care trebuie descifrate şi interpretate. Simbolul este un obiect care exprimă sacrul sau evocă puterile magice ale sale. Funcţia sa este pretutindeni aceeaşi: *„să transforme un obiect sau un act în altceva decât se dovedeşte a fi acel obiect sau act în perspectiva experienţei profane*".[410] Simbolul prelungeşte dialectica hierofaniei sau i se substituie. Cele mai multe hierofanii devin simboluri sau „mediate" de simboluri, fiind integrate într-un „sistem magico-religios care este el însuşi un sistem simbolic".[411] Simbolurile devin ele însele adeseori hierofanii care „revelează o realitate sacră sau cosmologică", inexprimabilă în altă formă. Ca şi miturile, simbolurile intervin în dialectica sacrului, întrucât „tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participare la un simbol". Obiectele care îndeplinesc funcţii simbolice (pietrele preţioase, arborii, vatra, noaptea, apele, „centrul lumii", amulete, figurile geometrice etc.) capătă virtuţi deosebite, exprimă sacralitatea pentru universul mental al celor care le întrebuinţează.

Simbolurile au o coerenţă internă, ele îşi dobândesc semnificaţiile autentice numai integrate în ansambul unei culturi. Simbolismul se prezintă ca „un limbaj" curent între membrii unei comunităţi, dar inaccesibil străinilor, care nu îl pot înţelege dacă nu au acces la „sistemul simbolic" în care se integrează diversele obiecte cu virtuţi semnificative. Pentru interpretarea lor este necesară „o logică a simbolului" care să ia în seamă atât unitatea simbolului, funcţia sa unificatoare, cât şi multiplicitatea sensurilor sale, sensuri care sunt simultane şi trimit la planuri diferite ale realităţii (cosmic, uman, moral, social, psihic, acţional, religios etc.).

Simbolurile mitice şi religioase au o natură duală, fiind în acelaşi timp obiecte concrete ale lumii profane, dar relevând şi realitatea ultimă, sacră, prin semnificaţiile pe care le cuprind. Ca şi în cazul hierofaniilor, simbolurile au aceeaşi natură paradoxală, ele arată şi ascund referentul sacru, îl dezvăluie dar nu-l exprimă pe de-a-ntregul. Prin simboluri, omul e în permanenţă solidar cu planul mitic al sacralităţii, cu întregul cosmos, în care este astfel integrat.

Simbolurile suferă în decursul istoriei un proces de „degradare", de raţionalizare sau de trecere a lor în variante „populare" (superstiţii etc.), dar eficienţa lor este vizibilă în orice tip de societate, inclusiv în cele moderne.

Arhetipul, mitul, simbolul şi ritul formează elementele integrate ale unui sistem de credinţe şi reprezentări în culturile arhaice, dar şi elementele unui sistem ontologic, existenţial, cu valoare

[409] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Bucureşti, Editura Univers, 1978, pp 5-6.
[410] *Tratat de istorie a religiilor,* p. 345.
[411] *Ibidem,* p. 339.

practică şi psihologică în existenţa profană. *Arhetipul este relatat prin mit, este actualizat practic prin rit şi este permanentizat prin simbol*. Aceste patru elemente alcătuiesc o structură solidară în societăţile arhaice. Toate aceste elemente au suferit „degradări“ în decursul istoriei, astfel că în societăţile moderne arhetipul a devenit un „clişeu“ al mentalităţii colective (uneori fiind considerat, totuşi, un tipar al inconştientului colectiv), mitul o „legendă“ sau o „fabulă“, ritul o practică formală sau un comportament ce ţine de superstiţie, iar simbolul a decăzut de la nivelul său existenţial şi metafizic la cel estetic, decorativ sau al discursului aluziv. Dar, semnificaţiile originare nu se pierd nici în această lume complet desacralizată, ele supravieţuiesc camuflate în acte, obiecte şi opere ce îşi ignoră fundamentele, rădăcinile şi cadrele de referinţă arhaice şi mitice. Fundamente care răbufnesc adeseori în istoria cea mai profană sau îşi caută expresii disimulate. Pentru a-şi înţelege comportamentul, zbuciumul în care trăieşte şi semnificaţia vieţii sale, omul modern trebuie să devină un hermeneut.

Dualitatea arhaic-modern şi „teroarea istoriei“

Una dintre cele mai originale lucrări ale lui Eliade este *Mitul eternei reîntoarceri*, în care şi-a construit viziunea sa filosofică asupra istoriei pe baza unei ontologii şi a unei antropologii dualiste, în care sacrul se opune profanului, şi arhaicul se opune modernului. Dincolo de diferenţe, Eliade caută însă „trecerile“, manifestările prin care sacrul trece în profan şi arhaicul supravieţuieşte camuflat în modern. Studiind societăţile arhaice, Eliade afirmă că a fost uimit de o trăsătură a acestora: „revolta împotriva timpului concret, istoric, nostalgia unei reîntoarceri periodice la un timp mitic al originilor“. Refuzul unei „istorii“ autonome, adică *o „istorie fără regulă arhetipală*“, fără „*model transistoric*“, presupune o „anumită valorizare metafizică a existenţei“, o valorizare diferită de cea consacrată de filosofiile moderne („mai ales marxismul, istoricismul şi existenţialismul“), care insistă pe „omul istoric“, pe omul „*care este în măsura care se creează pe sine însuşi în sânul istoriei*“.[412]

Această viziune asupra timpului este solidară cu o anumită viziune asupra fiinţei şi realităţii, viziune codificată în mituri şi simboluri. Pentru omul arhaic, „primitiv“, „presocratic“, actele sale sau obiectele lumii empirice au realitate şi valoare numai dacă „participă într-un fel sau altul la o realitate care le transcende“, adică la un plan meta-fizic. Actele sale fundamentale sunt de asemenea o „repetare neîntreruptă“ a unor gesturi primordiale şi paradigmatice („acte îndeplinite la origine de zei, eroi sau strămoşi“). Ontologia arhaică, de „structură platoniciană“, pentru care realitatea unui obiect sau act se dobândesc prin repetare (ritualică) sau participare (simbolică) la un model exemplar, tinde spre „abolirea timpului“ profan, la abolirea istoriei, pentru a pierde contactul cu „fiinţa“, cu realitatea ultimă. Această ontologie se prelungeşte în culturile populare, folclorice, unde se întâlneşte curent fenomenul de „reducţie a evenimentelor la categorii şi a individualităţilor la arhetipuri“. Evenimentul istoric real este asimilat mitului, iar eroul istoric este redus la condiţia de imitator al unui arhetip.

Spre deosebire de omul arhaic, omul modern trăieşte într-un univers desacralizat şi valorizează pozitiv istoria, cu evenimentele, noutăţile şi schimbările sale „ireversibile“. Dar, şi în cazul societăţilor moderne, semnificaţiile arhetipale supravieţuiesc „camuflate“ în realităţi profane, codificate în mituri degradate şi în simboluri, care nu sunt prin acest fapt mai puţin eficiente, deşi aceste societăţi şi omul lor raţional nu le conştientizează. Culturile arhaice, prin mituri, simboluri şi comportamente specifice, sunt şi un răspuns la teroarea istoriei, concept prin care Eliade înţelege „catastrofele cosmice, dezastrele militare, injustiţiile sociale“, nefericirile personale, suferinţele şi nenorocirile pe care le suportă indivizii şi popoarele în existenţa lor. Teroarea istoriei este o expresie a „suferinţei“, a iraţionalului sau a violenţei din viaţa umană, dar toate acestea sunt suportate pentru că ele „au un sens“, nu sunt considerate arbitrare sau gratuite, ci se datoresc unor

[412] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1999, pp. 7-8

intervenții magice sau unei voințe care nu se află sub control uman. Suferința are o „cauză" (voința divină, greșeală personală, răutatea dușmanilor etc.) și are o „semnificație" (mânia unui zeu, o pedeapsă divină pentru căderea în păcat etc.), iar omul arhaic „*o suportă pentru că ea nu este absurdă*",[413] ci are o funcție soteriologică, salvatoare, purificatoare. Teroarea istoriei este învestită mereu cu „un sens", precum în legea karmică a indienilor sau în profetismul și mesianismul vechilor evrei.

Societățile arhaice și tradiționale își desfășoară viața în conformitate cu ciclurile cosmice, naturale, iar regenerarea ciclică a timpului mitic prin rituri și alte ceremonii este o strategie tipică a acestor societăți de a suspenda timpul profan. Deci o strategie prin care ele răspund la teroarea istoriei. Societățile arhaice supraviețuiesc așadar prin această tehnică de abolire a timpului profan, a istoriei, prin participare la arhetip și prin repetare a unui timp infinit. Dar societățile moderne sunt dominate de o cu totul altă viziune asupra timpului și a istoriei, de o viziune „istoricistă". Întrebarea la care vrea să răspundă Eliade care sunt soluțiile pe care le oferă această „perspectivă istoricistă" pentru a permite omului moderrn să „suporte" istoria. În viziunile occidentale asupra timpului și a istoriei se regăsește atât concepția timpului finit și ciclic, cât și ideea istoriei privită ca „progres", ca desfășurare pe traiectoria unui timp monolinear. Trecerea spre cea de a doua viziune are loc în epoca modernă și triumfă odată cu teoriile evoluționiste și pozitiviste. Societăților moderne consideră, într-o perspectivă pozitivistă, că miturile și simbolurile sunt faze depășite pe care istoria ar trebui să le elimine. Dar, în substratul societăților moderne, masele țărănești își păstrează și azi vechea concepție a arhetipurilor și a repetării, prin care răspund la teroarea istoriei.

Potrivit lui Eliade, filosofiile posthegeliene justifică tragediile umane prin raportarea lor la un sens imanent al istoriei sau la o „necesitate" istorică, obiectivă, ce ar impune un anumit scenariu obligatoriu, fatal, de desfășurarea a evoluției. Procesele istoriei moderne pot fi valorizate din perspective diferite, în funcție de paradigmele interioare ale culturilor. Aventura modernității și expansiunea modelului capitalist apusean pot fi privite din sisteme de referință diferite pentru a le descifra semnificațiile și consecințele. Mircea Eliade afirmă că tocmai în perioada în care se edificau interdependențele capitaliste moderne, viziunile istoriciste și evoluționiste – care operau cu ideea unui sens unic și universal al dezvoltării istorice, pe care-l identificau cu tipul de civilizație occidentală – au fost susținute teoretic de „*gânditorii care aparțineau națiunilor pentru care istoria nu a fost niciodată o teroare continuă. Acești gânditori ar fi adoptat probabil altă perspectivă dacă ar fi aparținut națiunilor marcate de 'fatalitatea istoriei*'".[414]

Dar și aceste viziuni istoriciste sunt expresii camuflate ale unei viziuni mitice, apropiate de ideea timpului ciclic sau de ideea unui paradis terestru, pe care mitologiile îl fixau la începutul timpului istoric, iar ideologiile moderne, precum marxismul, îl plasează la sfârșitul timpului, prin imaginea unei societăți fericite, fără conflicte etc. Este tot o formă de abolire a istoriei, de reluare a eschatologiilor arhaice, plasând însă „Vîrsta de aur" la sfârșitul istoriei. Azi se vorbește insistent de epoca postistorică. Proiecția acestui paradis la sfârșitul istoriei este o formă de consolare și un remediu la teroarea istoriei. Eliade încheie această „filosofie a istoriei" afirmând că, pentru „omul căzut" în istorie, pentru omul modern „iremediabil integrat istoriei și progresului", credința creștină este forma nouă prin care poate întâmpina teroarea istoriei, întrucât această credință îl ancorează din nou în planul divinității. Despărțit acum de mecanismul arhetipurilor și al repetării, omul creștin se salvează din mediul tragediilor istoriei conferindu-le o semnificație transistorică. În afara acestei soluții, omul este pradă disperării și unei terori permanente.

Noua paradigmă a „universalului global"

Mircea Eliade și-a situat deliberat cercetările în perspectiva istoriei universale[415]. Lucrările lui

---

[413] *Ibidem*, p. 96.
[414] Ibidem, p. 156.
[415] Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Genghis-Han*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p.19.

se disting printr-o documentaţie istorică extraordinară şi printr-o concepţie morfologică totalizatoare asupra culturii. Cercetând culturile populare din spaţiul răsăritean şi culturile extraeuropene, mai ales cele asiatice, Eliade a fost printre primii care au respins viziunea europocentristă, punând în evidenţă contribuţia altor culturi la patrimoniul umanităţii. Mircea Eliade interpretează într-o nouă manieră semnificaţia universală a culturilor. Toate culturile au în nucleul lor un fond universal, fiind forme prin care este tradusă în simboluri condiţia umană. Astăzi, datorită cunoaşterii pe care o deţinem despre toate culturile umanităţii, cele trecute şi cele prezente, putem reconstitui sensurile universale care se găsesc codificate în variate creaţii spirituale. Teza sa este că fiecare cultură „locală" trebuie integrată în vasta panoramă a macroistoriei umanităţii pentru a-i dezvălui semnificaţia universală. Universalul e un concept-cheie, dar e altfel înţeles acum. El e solidar cu ideea de *totalitate* spaţio-temporală a fenomenului uman. Universalul semnifică acum ceea ce aparţine ontologic tuturor culturilor, indiferent de faptul că realizările lor sunt validate sau nu de o metropolă ce controlează la un moment dat fenomenalitatea istoriei. Eliade a gândit specificul naţional integrat în universal, dar nu dizolvat în el, aşa cum l-au conceput şi alte personalităţi emblematice ale culturii române, precum Eminescu, Hasdeu, Blaga, Iorga.

Confruntarea spiritualităţii occidentale cu modelele culturale arhaice, tradiţionale sau extraeuropene a pregătit un nou mod de înţelegere a diversităţii culturilor şi un nou concept al temporalităţii lor. Lecţia acestei confruntări duce la ideea că nici o cultură dată nu deţine o cheie absolută pentru descifrarea lumii şi că oricând sunt posibile alte chei şi formule de existenţă.

> *„Cultura occidentală desfăşoară parcă un prodigios efort de anamnesis istoriografică. Ea se străduieşte să descopere, să „trezească", să recupereze trecutul societăţilor celor mai exotice şi mai periferice, atât preistoria Orientului Apropiat cât şi culturile „primitivilor" pe cale de a se stinge. Întreg trecutul omenirii vrea să-l învie. Asistăm la o lărgire vertiginoasă a orizontului istoric. Acesta e unul din rarele sindromuri îmbucurătoare ale lumii moderne. Provincialismul cultural occidental – care începe istoria cu Egiptul, literatura cu Homer şi filosofia cu Tales – e pe cale de a fi depăşit".*[416]

Epoca noastră a intensificat comunicarea dintre culturi, iar prin acest fenomen culturile se „deschid" unele spre altele, înţelegându-se pe ele însele mai profund. Din această deschidere, fiecare cultură se poate îmbogăţi pe sine, creativitatea spirituală poate fi stimulată.[417] Eliade se referă în principal la întâlnirea culturilor actuale cu cele arhaice şi tradiţionale, producând astfel o totalizare a tuturor momentelor şi liniilor de evoluţie ale fenomenului cultural. Procesul este însă mai larg şi include firesc şi *comunicarea dintre culturile actuale,* cele care sunt angajate în istoria de azi, indiferent de nivelul lor istoric. Comunicarea intensă între culturi este un fenomen caracteristic al actualităţii şi el a generat unul dintre *„proiectele cele mai viguroase şi, de asemenea, cele mai novatoare din a doua jumătate a secolului XX".*[418] Fiecare cultură intrată în această „horă" a istoriei contemporane trebuie să se adapteze regimului ei de deschidere, dacă vrea să supravieţuiască. Fiecare trebuie să asimileze în structurile ei înţelesuri din celelalte culturi, să „traducă" valorile celorlalte în propriul ei limbaj, exprimându-se pe sine şi exprimându-le şi pe celelalte. Într-o formulă mai apăsată este vorba de cerinţa ca *fiecare cultură să le totalizeze în sine pe celelalte.* Iată una din semnificaţiile termenului de „civilizaţie a universalului".

Orice cultură e o „coincidenţă a contrariilor", o totalizare a lor în forme originale. La nivelul lor de adâncime, culturile sunt întruchipări ale limbajului simbolic, moduri în care societăţile determinate îşi codifică experienţa lor cognitivă şi practică. Găsim aici arhetipuri, mituri, simboluri, credinţe şi atitudini ce pot fi considerate ca „modele exemplare" pentru o cultură dată. Pe suportul acestui strat originar, culturile „comunică" între ele; fapte istorice şi creaţii diferite pot arăta cercetătorului similitudini, corespondenţe semnificative, forme comune, atitudini care se înscriu în

---

[416]Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului,* Bucureşti, Editura Univers, 1978, pp.128-129.

[417]Vezi dezbaterea acestei probleme şi interpretarea ei la Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, pp..293-348

[418]Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol.I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p.XII.

câmpul de variabilitate al aceleiaşi condiţii umane. *Matricea generativă a culturilor există numai prin suita istorică a apariţiilor sale.* Toate apariţiile sunt însă importante şi semnificative pentru refacerea universalului global. Urmărind aceste semnificaţii de adâncime, în expresiile lor diversificate în spaţiu şi timp, putem reface „*unitatea profundă şi indivizibilă a istoriei spiritului uman*". Antropologia e obsedată acum de posibilitatea integrării diversităţii în unitate, de totalizarea diferenţelor în favoarea semnificaţiilor universale.

Paradoxul fecund pe care-l pun în evidenţă asemenea cercetări rezidă în faptul că ele dezvăluie cu intensitate *unicitatea fiecărei culturi.* Specificitatea devine o trăsătură recunoscută ca universală. Nici o cultură nu se poate substitui universalului, nu poate fi universală fără a fi profund specifică. Printr-un demers de „arheologie" spirituală, de "anamnesis", cum spune Eliade, s-a întărit conştiinta *unităţii* fenomenului uman, dar şi conştiinţa tot mai limpede a *diversităţii* interioare a acestei unităţi. Orice cultură are un fond autohton adânc prin care comunică „organic", – adică firesc –, cu alte culturi. Structurile arhaice, în măsura în care supravieţuiesc în memoria culturală, sunt organizate în categorii specifice, dar asemănările sunt şi ele fireşti şi putem vorbi cu temei de o „*consonanţa interculturală*"[419] între diverse zone de creaţie. Metafora acordului muzical sau cea a prismei care descompune raza de lumină unitară în fâşii cromatice, ultima folosită de Eminescu, pot sugera *unitatea în diversitate* a culturilor. Adâncindu-te în specificitate, regăseşti universalul imanent, consubstanţial. Pentru noul umanism „global", culturile, la toate nivelurile lor de existenţă, sunt universale şi specifice în acelaşi timp.

Prin aceste idei, Eliade a propus o noua paradigmă a comunicării interculturale, în spiritul revaltivismului postmodern, care se poate revendică de la o teorie generalizată a relativităţii, cu aplicaţii relevante în sfera filosofiei culturii şi în ştiinţele umane. Dimensiunile, caracteristicile şi determinaţiile unei culturi nu sunt valori absolute, ci funcţii ale poziţiei în care e fixat observatorul. Abia când observatorul îşi conştientizează relativitatea şi limitele reperelor cu care operează, în urma unei experienţe fundamentale a întâlnirii cu „altul", el ajunge să acorde legitimitate şi culturii pe care o cercetează ca obiect, să o considere un univers la fel de îndreptăţit ca şi universul pe care-l poartă cu sine şi-l reprezintă în mod inconştient. „*Recunoaşterea existenţei «altora» aduce cu sine în chip inevitabil «relativizarea» sau chiar distrugerea orizontului cultural oficial*".[420] Este vorba de relativizarea orizontului cultural occidental. În momentul în care a fost descoperită şi asimilată în profunzime, ideea istoricităţii omului, a societăţii şi a culturilor, precum şi a diferenţelor structurale dintre ele, Occidentul a intrat într-o criza profundă, întrucât aceste noi perspective implică „o profundă umilinţă pentru conştiinţa occidentală. Omul occidental s-a considerat, pe rând, făptură a lui Dumnezeu şi posesor al unei Revelaţii unice, stăpân al lumii, autor al singurei culturi universale valide, creatorul unicei ştiinţe reale şi folositoare şi aşa mai departe. Şi, deodată, iată, el se descoperă pe sine la acelaşi nivel cu toţi ceilalţi oameni, adică supus condiţionărilor inconştientului şi istoriei; el nu mai este unicul creator al unei mari civilizaţii, nu mai este stăpânul lumii".[421] Drept urmare, descoperind alte culturi, omul occidental s-a descoperit pe sine ca fiind relativ şi diferit de alte forme ale condiţiei umane. Este o validare implicită a tuturor modalităţilor umane de a înţelege şi trăi experienţa umană în polimorfismul ei structural. „În ultima instanţă, se poate spune că, în pofida riscurilor relativismului pe care le comportă, doctrina potrivit căreia omul este exclusiv o fiinţă istorică a deschis calea unui nou universalism".[422] Un universalism care nu mai recunoaşte decât istoria universală, nu istoriile etnocentriste, provinciale, care ierarhizau istoria şi suprafaţa prezentului după criteriile lor specifice şi limitate. Este un universalism care desfiinţează aroganţa marilor imperialisme culturale, cel puţin teoretic, restituind legitimitatea antropologică, istorică şi axiologică a culturilor ce erau considerate inferioare, primitive, subdezvoltate etc. Nu mai este universalismul unui model unic de cultură, ci universalismul care face „dreptate" tuturor culturilor lumii, universalismul ce reconstituie şi totalizează momentele

[419] Sergiu Al. George, *Arhaic şi universal,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1981, p.21.
[420] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Bucureşti, Humanitas, 1994, p. 17.
[421] *Ibidem,* p. 87.
[422] *Ibidem,* p. 88.

expresive ale umanității. Avem acum de-a face cu o istorie care ia în considerare toate experiențele şi creațiile umane, de-a lungul timpului şi în varietatea lor morfologică, toate fiind semnificative şi importante.

Discipoli şi continuatori în istoria religiei

Mircea Eliade a înscris prin opera sa un capitol fundamental în istoria religiilor. Pe aceeaşi linie a studierii comparative a culturilor arhaice şi a experiențelor religioase s-au afirmat în ultimii 40 de ani alți doi savanți români, discipoli ai lui Eliade, amândoi dispăruți prematur. Este vorba de *Sergiu Al-George* şi *Ioan Petru Culianu*.

Sergiu Al-George (1922-1981) a tradus în româneşte marile texte filosofice şi religioase indiene şi a scris studii fundamentale asupra acestora, prin care a propus interpretări originale şi fecunde. Dintre lucrările sale menționăm: *„Limbă şi gândire în cultura indiană"* – 1976; *Arhaic şi universal. India în conştiința culturală românească (Brâncuşi, Eliade, Blaga, Eminescu)* – 1981.

Ioan Petru Culianu (1950-1991) – licențiat al Universității din Bucureşti, studiază la Universitatea Catolică din Milano şi la cea din Chicago cu Mircea Eliade, fiind apoi profesor de istoria religiilor la Universitatea din Groningen (Olanda). În 1980 obține titlul de doctor în istoria religiilor la Sorbona. După moartea lui Eliade, preia catedra de istoria religiilor din Chicago. Pe 21 mai 1991 este asasinat la Chicago.

Cel mai înzestrat discipol al lui Eliade, Culianu elaborează într-o scurtă perioadă un număr de studii fundamentale care îl impun în mediile ştiințifice occidentale ca pe un erudit şi strălucit savant, dar şi ca pe unul dintre cei mai profunzi şi originali gânditori al domeniului, cu vocația sintezei şi a ipotezelor novatoare. Lucrarea sa fundamentală este *Eros şi magie în Renaştere. 1484* (apărută în 1984, la Paris). Culianu propune o nouă interpretare asupra culturii renascentiste, revalorizează tradițiile gândirii magice şi mecanismele imaginarului, considerând că apariția ştiinței moderne este rezultatul unei rupturi cu această tradiție, o mutație determinată de Reforma protestantă, care a introdus o cenzură ideologică şi un rigorism moral, deschizând calea raționalismului formal şi a evoluționismului monolinear.

După o monografie temeinică asupra operei lui Mircea Eliade (1978), Culianu scrie numeroase studii în reviste de specialitate, ține conferințe la universitățile occidentale şi publică lucrări de referință: *Religie şi putere* (în colaborare cu doi savanți italieni – 1981); *Psihanodia* (1983); *Experiențele extazului* (1984); *Gnozele dualiste ale Occidentului* (1988); *Dicționar al religiilor (*1990); *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern* (apărută postum, 1992). Culianu este şi autorul unor scrieri literare, dintre care menționăm: *Hesperus*, *Jocul de smaragd* (romane publicate postum, după 1998).

6. Constantin Noica (1909-1987)

Personalitate proeminentă a culturii române, Noica este considerat cel mai profund şi mai influent filosof român din a doua jumătate a veacului XX. Această apreciere are în vedere nu numai substanța operei sale, noutatea perspectivelor şi a viziunilor pe care le-a avansat, ci şi influența puternică şi modelatoare a personalității sale asupra culturii române în ansamblul ei tocmai în anii regimului comunist. După susținerea licenței în filosofie la Universitatea din Bucureşti (1931), Noica a lucrat ca bibliotecar la Seminarul de istorie a filosofiei, a participat la activitatea Asociației „Criterion" (1932-1934), frecventând un an şi Facultatea de Matematici. Publică în presă o serie de eseuri, comentarii, reflecții asupra filosofiei şi a noilor orientări. După un stagiu petrecut în Franța, îşi susține în 1940 doctoratul în filosofie la Universitatea din Bucureşti. Între 1940-1941 lucrează la

Institutul Româno-German din Berlin. Între 1949-1958 are domiciliu forțat la Câmpulung Muscel, iar între 1958-1964 este închis. Din 1965 a lucrat la Centrul de logică al Academiei Române, până în 1975, când se retrage la Păltiniş, unde îşi definitivează opera teoretică, dar şi opera înalt pedagogică, spre care a aspirat toată viața, aceea de a întemeia o şcoală de gândire, prin care să „antreneze“ o echipă de performanță culturală.

Înconjurat de un grup de intelectuali de elită, Noica pune în operă „un scenariu de inițiere culturală“, de inițiere a unor discipoli în „marea cultură“, cea care durează şi depăşeşte conjuncturile. Lecția majoră a lui Noica vine din convingerea sa adâncă, exprimată încă din primele lucrări, după care spiritul are menirea de a pune ordine în lucruri, de a le conferi un sens prin creație. Dar, pentru aceasta, el trebuie să îmbrace forma „universalului concret“, întrucât, pentru a acționa, *„spiritul trebuie să se întrupeze“*.[423] Reconstituind în forme expresive această experiență unică în cultura română, lucrarea lui Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş* (1983), a devenit, prin fondul de idei şi prin relevanța problemelor abordate, una de referință pentru frământările, căutările şi dilemele intelectualității române, dar şi pentru fervoarea cu care Noica afirma „primatul culturii“ ca o modalitate de răspuns la o anume formă de „teroare a istoriei“.

Retragerea în cultură, în creația spirituală, de performanță, este răspunsul paradigmatic pe care-l propune Noica față de o istorie negativă, considerând că numai cultura poate produce cristalul care să „învingă timpul“ damnat, să asigure depăşirea lui într-un alt plan. Acțiunea sa spirituală, ce a reverberat în medii culturale diverse, cu sens „paideic“ şi formativ, a reactivat mesajul generației moderne şi a celei interbelice, anume acela de a exprima în forme universale şi competitive sufletul național, potențialul creator al națiunii române, după cum îl rezuma Mircea Vulcănescu. Noica a ales această formă de implicare spirituală din convingerea sa că logosul culturii poate înfrânge, pe termen lung, dezordinea istoriei şi aberațiile ei. Influența formativă pe care a exercitat-o asupra unui grup restrâns de discipoli şi apoi asupra unui public alcătuit din cititori din cele mai variate domenii a reprezentat o formă prin care mesajul lui Noica şi-a găsit drum şi afirmare în spațiul culturii române. Întreaga sa operă şi acțiune face parte astfel din conştiința de sine a culturii române.

Opera lui Noica şi temele sale

Noica se afirmă, încă de la primele studii, ca un strălucit gânditor, fiind influențat la început de interpretările şi metodele de abordare ale lui Nae Ionescu. Debutează în 1934 cu lucrarea *Mathesis sau bucuriile simple*, alte lucrări importante din perioada interbelică fiind *Concepte deschise în istoria filozofiei la Descartes, Leibnitz şi Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou* (1940), *Jurnal filosofic* (1944). O lucrare însemnată este *Pagini despre sufletul românesc* (1944), ce cuprinde o serie de conferințe asupra culturii române, ținute de Noica în Germania.

Mai sistematic şi mai ordonat decât unii colegi de generație, fără manifestări zgomotoase, Noica se îndreaptă spre *o concepție raționalistă şi constructivistă*, fiind preocupat în general de teoria cunoaşterii şi de filosofia culturii, de modul în care culturile se exprimă prin anumite forme de gândire. În istoria filosofiei s-ar manifesta unitatea spiritului uman, un spirit creator de forme, de modalități diferite de înțelegere a lumii şi de soluții istorice. Aceste sisteme filosofice devin, în realizările lor de performanță, structuri perene ale gândirii umane. Din pozițiile umaniste ale unei filosofii a spiritului, Noica vrea să reabiliteze individul, ca spirit orientat spre interioritate, în fața unei „filosofii a existenței“ care îl ancorează în date exterioare, fizice sau în structuri colective ale istoriei, ce anulează autonomia gândirii critice.[424]

Poziția teoretică a lui Noica şi atitudinile sale caracteristice sunt definite, în linii mari, încă din

[423] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1983, p. 8.

[424] Dintre lucrările mai recente de exegeză asupra lui Noica, menționez: Ion Ianoşi, *Constantin Noica*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006; Sorin Lavric, *Ontologia lui Noica*, Bucureşti, Humanitas, 2005.

prima sa lucrare, *Mathesis sau bucuriile simple*. Fiind interesat să descopere structurile tipologice ale spiritualității unei epoci, Noica examinează atitudinile dominante ce se exprimă în plan cultural şi soluțiile pe care le propun. El consideră că putem descoperi în culturile lumii două orientări majore. Una este cultura de tip *geometric*, ce aspiră spre ordonarea sistematică, logică şi rațională a lumii, încrezătoare în forța constructivă şi unificatoare a spiritului; alta este cultura de tip *istoric*, hrănită din sensibilitate şi interes pentru eveniment, o cultură orientată spre înțelegerea diversității lumii şi a concretului istoric. Opțiunea sa înclină de acum în favorarea culturii de tip geometric, ce aspiră la cuprinderea lucrurilor în formele pure ale spiritului, care pot da sens unor lumi virtuale, singurele reale. La antipod se află cultura de tip istoric, dominată de „accident", de „biografie" şi de „întâmplare", de curgerea haotică a vieții.

Consecvent în convingerea sa că spiritul are puterea de a pune ordine în lucruri, de a domina realul exterior şi dezordonat, afirmând cu obstinație „primatul culturii" şi al creației spirituale față de orice formă de „angajare" în realul istoric, Noica aprecia că nici „biografia sa nu are conținut, notând, spre sfârşitul vieții, într-o notă testamentară: „*Mi-am trăit viața în idee, fără rest, spre deosebire de alții care şi-o sfârşesc cu un rest şi care astfel merită să fie regretați. Sunt în ceea ce am publicat*". (*Viața românească*, martie 1988, p. 10).

După perioada de marginalizare şi de detenție, el va publica lucrările sale de referință: Rostirea filosofică românească (1970), Creație şi frumos în rostirea românească (1973), Despărțirea de Goethe (1976), Sentimentul românesc al ființei (1978), Şase maladii ale spiritului contemporan (1978), Povestiri despre om (1980), Devenirea întru ființă (1981), Scrisori despre logica lui Hermes (1986).

Totodată, se angajează într-un proiect cultural ambițios de traduceri sistematice, coordonând echipa ce a tradus opera integrală a lui Platon în româneşte, elaborând şi numeroase studii introductive la volumele respective, studii de referință pentru interpretarea platonismului. După moartea sa au fost editate o serie de articole şi de studii pe care le-a publicat în perioada interbelică, dar şi o lucrare pe care a elaborat-o în ultimii ani ai vieții, sub titlul *Modelul cultural european* (publicată integral în 1993, după ce apăruse în limba germană în 1988), lucrare ce cuprinde studii pe care le-a publicat pe această temă în câteva reviste româneşti în anii '80.

Noica s-a afirmat în toate registrele gândirii filosofice şi umaniste, fiind preocupat de reinterpretarea marilor sisteme filosofice, de la cele antice. la cele contemporane, precum şi de analiza spiritualității româneşti, în expresiile sale populare şi moderne. *Pe suportul şi în prelungirea acestor interpretări, el a elaborat un sistem de gândire original, cu centrul de greutate în ontologie şi logică. Concepția sa este organizată în jurul conceptului de* ființă*, tema dintotdeauna a filosofiei. Sinteza viziunii sale se află în lucrările Devenirea întru ființă şi Scrisori despre Logica lui Hermes*.

O dimensiune importantă a operei sale priveşte filosofia culturii şi a istoriei, domenii pe care le-a redimensionat prin abordări metodologice, concepte şi perspective noi, avansând astfel interpretări dintre cele mai originale asupra culturii române şi europene. La toate acestea trebuie adăugată acțiunea sa culturală, de care am amintit, precum şi opera de traducător, de editor şi de „comentator" al unor texte fundamentale, aparținând culturii române şi universale. Opera monumentală a lui Noica trebuie cunoscută şi asimilată de cultura română, în substanța ei, şi în mod special de tânăra generație, pentru a înțelege mesajul unui mare spirit al veacului XX. În paginile de față am selectat câteva aspecte ale acestei opere, încercând să le prezint într-o formă sistematică şi descriptivă, în speranța de a oferi un ghid pentru lectura textelor lui Noica de către studenți, operație de neînlocuit.

Limba ca expresie a unei viziuni asupra lumii

Constantin Noica s-a preocupat constant de studierea culturii române pentru a dezvălui elementele ei caracteristice, viziunile şi semnificațiile filosofice codificate în expresiile culturii

populare şi în operele de vârf ale stratului ei modern. Continuând analiza fenomenologică şi hermeneutică a lui Mircea Vulcănescu (din lucrarea *Dimensiunea românească a existenţei*), Constantin Noica dezvoltă (în lucrările *Rostirea filosofică românească, Sentimentul românesc al fiinţei* ş.a.) o hermeneutică a formelor spirituale româneşti, pentru a caracteriza *modul specific în care e privită lumea în mentalitatea românească*. Examenul acesta porneşte de la limbă, pentru că „vorbirea omului este şi fiinţa lui", în sens antropologic:

> *„Numai în cuvintele limbii tale se întâmplă să-ţi aminteşti de lucruri pe care nu le-ai învăţat niciodată. Căci orice cuvânt este o uitare şi în aproape oricare s-au îngropat înţelesuri de care nu mai ştii".*[425]

După cum se ştie, gândirea românească a acordat limbii un rol capital în configuraţia identităţii naţionale. Eminescu aprecia că limba este „*măsurariul civilizaţiei unui popor*", indicatorul cel mai profund al spiritualităţii şi al identităţii sale. O altă idee a lui Eminescu, pe care o regăsim în teoriile moderne asupra limbii, este cuprinsă în următoarea afirmaţie a sa: „*Nu noi suntem stăpânii limbii, ci limba e stăpâna noastră*". Limba, vor spune mereu teoreticienii secolului XX, formează un organism, un „sistem", fiind o realitate socială transindividuală, în care suntem scufundaţi ca indivizi, o creaţie colectivă şi un fenomen de acumulare istorică; utilizăm curent numai o secţiune foarte restrânsă din registrul ei larg. În limbă sunt „încifrate" şi depozitate înţelesuri legate de viaţa comunităţii, unele sensuri cad în uitare, altele sunt active, iar peste sensurile vechi ale unui cuvânt se adaugă straturi istorice noi, sensuri dobândite, care şi ele vor deveni componente solidare cu fiinţa unei limbi.

Din aceeaşi perspectivă, Hasdeu va analiza limba ca „document" din care se poate „descifra" istoria şi „traiul întreg" al unui popor, întrucât limba, spunea el, este un „adevărat nod" al vieţii sociale, iar lingvistica este „*algebra" ştiinţelor istorice şi umane*. „*Două-trei cuvinte dintr-o limbă* – spunea Hasdeu – *pot restaura o lungă (şi) obscură fază dintr-o istorie natională*"; sau: „*Ajunge câteodată o literă pentru a caracteriza o natiune*".[426] (cazul literei ***I*** – eu – din limba engleză, sugerând caracterul insular şi înclinaţia spre individualizare a englezilor). Aceeaşi concepţie organică privind legătura dintre limbă şi viaţa socială o întâlnim şi la alţi istorici, lingvişti şi etnologi români, precum Ovid Densuşeanu, Sextil Puşcariu, Simion Mehedinţi.

Analiza lui Noica se înscrie în acest orizont teoretic al culturii române moderne, având drept pivot ideea că în cuvintele şi în sintagmele specifice ale unei limbi, precum şi în creaţiile culturii populare se află încorporată o viziune specifică asupra existenţei în ansamblul ei, deci o „filosofie" în înţelesul ei primar de atitudine şi viziune asupra lumii. Această perspectivă de abordare, ce are antecedente în concepţiile lui Herder şi Humboldt, se va impune în antropologia culturală occidentală în perioada interbelică şi după această perioadă, fiind cunoscută sub denumirea de „relativism cultural şi lingvistic". Antropologii E.Sapir şi B.Lee Whorf sunt consideraţi întemeietorii acestei orientări, cei care au formulat în mod explicit teoria relativismului lingvistic şi mental. Teza lor este că limba are o funcţie existenţială de prim ordin, iar configuratia ei determină mecanismele gândirii colective şi sensurile conferite existenţei. În consens cu această orientare, opusă raţionalismului formal şi abstract, se află şi afirmaţia lui Lucian Blaga: „*În orice limbă există o metafizică implicită".*[427] Concepţia lui Noica poate fi pusă în legătură cu ceea ce s-a numit „ipoteza Sapir-Whorf", care apreciază că *schemele perceptive şi reprezentările ce asigură înţelegerea lumii diferă în funcţie de formele lingvistice ale comunităţilor*.

Ca şi alţi gânditori români, Noica preia şi dezvoltă această perspectivă, încercând să descifreze viziunea românească asupra lumii din analiza unor expresii şi categorii ale limbii. El va conferi în „Logica lui Hermes" şi un fundament teoretic acestei orientări, prin ideea că *întregul se regăseşte transfigurat simbolic în fiecare din părţile sale constitutive*. Deci, identitatea naţională, ca întreg, se regăseşte codificată în orice manifestare expresivă a culturii naţionale (folclor, artă, gândire

---

[425] Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, p. 5.

[426] Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Istoria critică a românilor,* Bucureşti, Editura Minerva, 1984, p.604 şi, respectiv, 436.

[427] Lucian Blaga**,** *Elanul insulei*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p.180.

filosofică, atitudini religioase şi morale, preferinţa pentru anumite abordări şi viziuni ştiinţifice etc.), dar toate acestea îşi au o expresie şi o rădăcină primară în configuraţia limbii. Pornind tocmai de la opera lui Noica, am analizat în altă parte această virtute a limbii de a fi „partea" care răsfrânge „întregul", partea care poate „da seama de întreg", abordare pe care am subsumat-o paradigmei „holografice",[428] paradigmă spre care se îndreaptă spiritul contemporan, trecând de la paradigma disjunctivă a modernităţii la cea postmodernă, fundamental conjunctivă.

Pe lângă formele de gândire conceptuală, cristalizate în filosofia teoretică, există un strat primar al viziunilor despre lume, strat ce poate fi reconstituit din analiza limbilor. În consecinţă, Noica încearcă să „dezgroape" această viziune, făcând o operă de arheologie a sensurilor, considerând că înţelesurile filosofice trebuie dezvăluite din expresiile ce aparţin fondului arhaic şi popular al limbii. Pentru aceasta, el aplică asupra unor cuvinte specifice limbii române, cuvinte intraductibile în totalitate în altă limbă – precum întru, sinele şi sinea, rost, rostire, cumpăt, lucrare, făptură, înfăptuire, petrecere, fire, fiinţă ş.a. – o analiză lingvistică, semantică şi filozofică, pentru a descifra din ele viziunea filosofică latentă, înţelesurile particulare ce sunt active în fondul nostru mental. În aceste expresii este codificată o viziune latentă, neteoretizată şi neformulată conceptual, o viziune bazată pe reprezentări şi intuiţii, pe atitudini axiologice caracteristice faţă de viaţă şi moarte, atitudini sedimentate istoric în limbă.

Pentru a ilustra virtuţile hermeneutice ale unei astfel de analize este oportun să urmărim modul în care Noica reconstituie sensurile filosofice latente unor termeni ce ţin de structura de adâncime a limbii române, precum este perechea „*Sinele şi Sinea*".[429] Spre deosebire de Logos şi Eros, din limba greacă, „abstracte şi indiferente unul de altul", de Animus şi Anima, din latină, care sunt ancorate prea mult în uman şi spun prea puţin despre lume, în limba română sinele şi sinea „*exprimă, în adânc, cununia omului cu lucrurile*". Sinele trebuie disociat în primul rând de eu, în înţelesul său psihologic curent.

> *„Într-adevăr sinele nu este eul şi conştiinţa de sine nu e conştiinţa de mine. Sinele reprezintă desprinderea de eu, sau mai degrabă prinderea acestuia în ceva mai vast. Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că «eu nu sunt eu», că sunt altceva, iar de aici poate începe filozofarea [...] Mirarea care generează filosofia este că tu nu eşti tu, că există în noi ceva mai adânc decât noi înşine. Nu cine eşti interesează, ci care-ţi este sinele. Căci sinele tău este mai vast decât tine şi adevărul tău devine, într-un sens, dezminţirea ta. Iar sinele care a rupt cercul eului, este întotdeauna susceptibil de lărgire, ca fiind orizontul mişcător în care te adevereşti în adânc".*

Sinele este orizontul mai adânc al existenţei umane, dincolo de cadrul strict psihologic, un orizont în care eul psihologic se integrează pentru a se împlini pe sine.

> *„Eul rămâne mut când îşi descoperă sinele său mai adânc. El îşi simte dezintegrarea, în sinele care vine tocmai să-i aducă integrarea; el contrazice sinele, care în schimb nu-l contrazice pe el, de vreme ce-l face cu putinţă. Eul ar voi să poată spune: eu sunt cel ce sunt; dar trebuie să spună: eu sunt ceea ce este odată cu mine. Iar tot zbuciumul omului este, poate, pe plan formal, ca eul să ţină laolaltă cu sinele. Căci întreaga cultură a omului ar putea fi înţeleasă ca ridicarea eului la sine".*

Trecerea de la eu la sine este opera educaţiei şi a culturii, opera istoriei în care omul, sub îndemnul „Cunoaşte-te pe tine însuţi", ajunge să se recunoască în sinele său profund, trecând de la sinele elementar, al speciei, la sinele superior, al creaţiei spirituale.

> *„Tot ce se mişcă în lumea omului se mişcă de la eu la sine. Restul rămâne ca şi pe loc, în devenirea întru devenire a firii şi a vieţii de rând. De aceea sinele, ca termen, nu poate lipsi în nici o limbă care s-a ridicat până la treapta gândirii filosofice."*

În alte limbi şi reprezentări filosofice, sinele, devenit „conştient de sine", rămâne singur în faţa vastităţii lumii. În limba română, însă, *sinele stă în cumpănă cu sinea*. Spre deosebire de sine, care

---

[428] Vezi, Grigore Georgiu, *Naţiune, cultură, identitate*, Bucureşti, Editura Diogene, 1997, p. 99.

[429] Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, pp. 11-20.

exprimă o „matrice pentru persoana umană“, sinea poate denumi „ceva întru totul dincolo de uman“, anume „*intimitatea ultimă a oricărui lucru din sânul firii*“.

Astfel, „sinele este în expansiune, pe când sinea e în concentrare. Fiecare cucerire a omului este asupra sinei – fie cea proprie, fie cea a lucrurilor – iar sinele solicită statornic sinea să i se dăruie. Aceasta însă se trage îndărăt, se concentrează în ea însăşi, de fiecare dată. Când sinele cunoscător al omului a găsit atomul în sinea materiei, aceasta s-a retras şi mai mult în particulele ei, în sinea ei mai adâncă.

Şi totuşi «lucrul în sinea lui» nu e tot una cu «lucrul în sine». Sinea e altceva şi decât esenţa, altceva chiar decât natura intimă a realităţii. Lucrul în sine, în înţelesul lui Kant, e de necunoscut; sinea însă este ceea ce se dezvăluie. Esenţa sau conceptul, chiar dacă sunt de cunoscut, rămân abstracte; sinea în schimb este vie. Natura intimă, la rândul ei, poate fi oricât de vie, ea rămâne dată, ca o natură naturată totuşi; pe când sinea este ceea ce se dă neîncetat, ca o natură naturans“.

Comentând versul lui Eminescu „*Tu eşti o noapte, eu sunt o stea*“, Noica spune că „sinele, ca expresie a conştiinţei umane adâncite, vine să proiecteze lumină în întunericul sinei“. Pe măsură ce sinea este dezvăluită, „*ea se retrage şi se învăluie mai departe*“, sporind parcă „a lumii taină“, precum în versul blagian. Unind gândirea cu o problemă, care este totdeauna deschisă, „*sinele şi sinea alcătuiesc perechea absolută. Este acea pereche, în vorbirea noastră, ce se poate desprinde de tot şi poate cuprinde tot ce e realitate, născută sau făcută. Lumea este ca şi un dialog al sinelui cu sinea, adică al unui cuget uman tot mai pătrunzător cu o problemă neîncetat adâncită*“.

Datorită experienţei lor istorice diferite, precum şi complexului spiritual în care s-au dezvoltat, popoarele au o receptivitate deosebită faţă de unele aspecte ale lumii, valorizează în mod diferit anumite dimensiuni ale existenţei. Astfel, potrivit lui Noica, sufletul germanic ar avea un sentiment deosebit al devenirii, sufletul rus un sentiment deosebit al spaţiului, sufletul american un sentiment deosebit al eficienţei, iar sufletul românesc ar fi caracterizat de un sentiment al fiinţei ca „închidere ce se deschide“.

Modelul ontologic al fiinţei

În toată opera lui Noica funcţionează o solidaritate între planul lingvistic, semantic, ontologic şi logic. În *Tratatul de ontologie* şi în *Logica lui Hermes* el edifică o viziune filosofică amplă „în prelungirea“ interpretărilor aplicate limbii române. Nucleul viziunii româneşti asupra fiinţei este identificat de Noica în prepoziţia **„întru“**, care ar avea virtutea de a reprezenta concomitent fiinţa şi devenirea în unitatea lor, două concepte pe care adesea gândirea filosofică le-a pus în opoziţie. „Întru“ deschide fiinţa din încremenirea ei şi dă totodată un sens devenirii. Orice existenţă autentică este „întru“ ceva, astfel că fiinţa este „o închidere ce se deschide“ sau „o limitaţie ce nu limitează“. Prin sensurile sale complexe, spune Noica, prepoziţia întru „*a venit să exprime fiinţa dinăuntru parcă, sugerând că a fi înseamnă «a fi întru ceva», adică a fi în şi nu pe deplin în ceva, a se odihni, dar a şi năzui, a se închide, dar şi a se deschide. Fiinţa a fost astfel scoasă din încremenire şi s-a clătinat*“.[430] Iată un pasaj mai extins în care Noica explică semnificaţia filosofică a prepoziţiei „întru“ şi sensul ideii că fiinţa este „ o închidere ce se deschide“.

„Nu oricui fiinţa i se arată în acelaşi chip; nu oricine o resimte ca un fel de «a fi întru». Există conştiinţe pentru care fiinţa este un fel de «a fi în», respectiv a fi în ceva absolut, gata dat, de neclintit. De aici, în parte, şi prăbuşirile posibile ale omului. Dar fiinţa este limpede un fel de «a fi întru». E de-ajuns să ne gândim la fiinţa omului. Fiecare dintre noi este determinat, ca om, de o natură individuală, în care se simte îngrădit, dar prin care, tocmai, este dator să se deschidă către omenesc; fiecare ţine de o fiinţă naţională şi de una socială, prin care poate şi trebuie să se deschidă spre universal. La fel,

[430] Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1978, p. 5.

orice făptură este în limitaţie, dar spre a fi cu adevărat trebuie să treacă, dintr-o limitaţie ce limitează, într-una ce nu limitează".[431]

Prepoziţia «întru» devine astfel, la Noica, „*operatorul ontologic" fundamental*, ce exprimă o tensiune între a fi *în* ceva şi *a tinde spre el* în acelaşi timp. A fi întru este un fel de interogaţie asupra fiinţei, care se menţine în devenire. O caracteristică a limbii române constă în faptul că modalităţile fiinţei sunt exprimate prin variaţiile verbului a fi, „compus cu el însuşi": „fiinţa, în formularea ei ca verb (*a fi*), se poate dedubla, se întoarce asupra ei, şi se combină cu ea însăşi"; în felul acesta, ideea de fiinţă se diversifică şi se îmbogăţeşte cu înţelesuri noi. Din aceste combinaţii deosebite, rezultă mai multe feluri de a fi şi de a nu fi. Deşi unele dintre acestea nu exprimă chiar pe „*a nu fi*", „*vorbesc totuşi despre altceva decât este*" („n-a fost să fie", „era să fie", de-ar fi să fie", „va fi fiind" etc.).[432] Aceste expresii pot fi asociate cu situaţiile din logica modală (referindu-se la posibilitate, necesitate, contingenţă, imposibilitate etc.). Fiinţa îşi pierde rigiditatea în această reprezentare, cunoscând diverse „modulaţii", moduri de a fi, câmpuri, situaţii, „feluri de a fi", amintind, spune Noica, de expresia „fragedă fire", utilizată de Cantemir în textele sale.

Analizând situaţiile în care se prezintă fiinţa, în reprezentarea românească, Noica găseşte *şase modulaţii ontologice ale fiinţei*, „denumind tot atâtea regiuni din jurul fiinţei prezente", fiinţă exprimată prin „este":

- „N-a fost să fie", exprimă fiinţa neîmplinită (dar nu „absenţa fiinţei", ci fiinţa care „a încercat să fie, a bătut la poarta realităţii");
- „Era să fie", exprimă fiinţa suspendată;
- „Va fi fiind", exprimă fiinţa eventuală, prezumtivă;
- „Are să fie", exprimă fiinţa posibilă;
- „Este să fie", exprimă fiinţa reală;
- „A fost să fie", exprimă fiinţa împlinită.[433]

Fiecare expresie descrie *o situaţie posibilă a fiinţei,* o ipostază a ei, exprimată şi în anumite stări ale condiţiei umane. În viziunea românească, *există mai multe moduri de a fi şi de a nu fi*, fiind o viziune foarte bogată şi nuanţată faţă de ontologiile tradiţionale, care reduc fiinţa la o ipostază sau la o anumită modalitate privilegiată a ei. Modulaţiile fiinţei exprimă gradul în care anumite ipostaze ale fiinţei se apropie de real. Astfel, aplicând o „lectură raţională" asupra situaţiilor descrise înainte, Noica găseşte că fiinţa are „elemente, termeni constitutivi şi o structură". Elementele sunt *individualul*, care se „cuplează" cu un *general* şi care îşi dă sau primeşte *determinaţii*. Determinaţiile ţin locul „particularului" din structura gândirii clasice: general-particular-individual. „Determinaţiile alcătuiesc un câmp în jurul individualului", care se deschid, se „prind" se convertesc în ceva general, în generalitatea unor structuri sau legi.

Modelul ontologic este structurat astfel pe raportul *Individual – Determinaţii – General* (I-D-G). Acest model ar fi aplicabil la toate nivelurile realităţii. Întrucât numai conversiunea către general dă fiinţă individualului şi determinaţiilor lui libere, dacă această conversiune nu se înfăptuieşte, atunci avem „un rebut de fiinţă", o neîmplinire sau un eşec. Astfel, consideră Noica, nu tot ceea ce există este, ci doar realităţile care cuprind împlinite cele trei niveluri. „Fiinţa împlinită" este fiinţa care „înfăşoară" cele trei niveluri, I-D-G. Celelalte ipostaze doar există, nu sunt împlinite, dar au o năzuinţă spre fiinţa deplină. Am avea astfel o pluralitate a formelor de existenţă, iar fiinţa ar putea fi definită şi prin anumite „precarităţi" ale sale, prin „maladii" ontologice, în funcţie de anumite „carenţe" sau suspendări ale celor trei planuri ale fiinţei. Aceste „precarităţi" pot afecta generalul, determinaţiile sau individualul. Aceste maladii sunt descrise în lucrarea *Şase maladii ale spiritului contemporan.*

Pentru a înţelege concepţia lui Noica trebuie să amintim şi alte concepte fundamentale cu care operează. Ontologia tradiţională a considerat fiinţa ca o instanţă absolută, supremă, omogenă, fără modulaţii, postulând *ruptura dintre fiinţa în sine şi lume*, dintre Unul şi Multiplu, dintre *fiinţă* şi

[431] *Ibidem*, p. p.12-13.
[432] *Ibidem*, p. p.28.
[433] *Ibidem*, p. 31.

devenire. În reprezentarea românească, „firea“ ar exprima „universalitatea concretă“, „fiinţa în actul ei de fiinţare“, stările de fapt, „felul de a fi“, lucrurile, „fāpturile“ şi caracterul lor („în firea lucrurilor“ sau „firea omului“, „şi-a ieşit din fire“ etc.). Firea exprimă „*natura naturans*“, natura în ipostaza ei creatoare de lucruri concrete, aflate în devenire; când vorbim de „natura“ unui lucru sau a unui fel de a fi ne referim doar la esenţa lui, pe când „*firea vorbeşte despre esenţa şi existenţa lor laolaltă*“. Astfel, firea este planul fiinţării, al trecerii de la fiinţă spre concret, anulând opoziţia dintre fiinţă şi devenire.

Ontologiile tradiţionale au operat mereu cu opoziţia dintre fiinţa „stabilă“ şi devenirea care dizolvă elementele durabile. Noica încearcă să depăşească această dualitate, introducând o nouă distincţie, care opune „*devenirea întru devenire*“ şi „*devenirea întru fiinţă*“.[434] Prima ar exprima ipostaza devenirii „oarbe“ sau a risipirii omului în lumea lucrurilor fără sens, în curgerea goală fără un rost supraordonator. „Devenirea întru fiinţă“ este devenirea orientată spre un sens superior, ce transcende individualul şi concretul într-un plan al generalului. În modelul „trinitar“ al fiinţei, orice realitate, naturală sau umană, există „întru ceva“, se deschide spre altceva, individualul se deschide prin determinaţii spre general, după cum generalul se deschide spre individualizare. „Întru este astfel paradigma închiderii care se deschide“[435], paradigma fiinţei văzute ca o „închidere care se deschide“, deci ca „devenire întru fiinţă“.

Modelul ontologic şi „basmul fiinţei“ în viziunea românească

Pe baza acestor concepte filosofice, Noica dezvoltă o serie de interpretări interesante asupra operei lui Eminescu şi Brâncuşi, precum şi asupra viziunilor sedimentate în folclor şi în limbă. Cele mai expresive ilustrări ale acestei viziuni se regăsesc în interpretările atât de originale pe care Noica le propune pentru *Luceafărul* lui Eminescu şi pentru basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*. Astfel, „Luceafărul“ ar exprima situaţia în care generalul îşi caută concretizarea fără a reuşi să o împlinească, iar o natură individuală îşi caută legea sau generalitatea, fără a putea ieşi din condiţia ei. Generalul se întrupează în diferite realităţi sensibile, dar nici el nu-şi poate depăşi condiţia, nici după ce solicită Demiurgului dezlegarea pentru a se întrupa într-o condiţie care nu-i aparţine. Individualul, care aspira să-şi găsească rostul superior, rămas fără lege, cade în imediat, în lumea empirică, dominată de contingenţă, de întâmplare şi noroc. Generalul şi individualul se caută dar rămân naturi separate. Este modul fiinţei neîmplinite.

O situaţie diferită o găseşte Noica în basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*. În acest „basm al fiinţei“, Făt-Frumos nu vrea să se nască atâta timp cât i se promit doar lucruri ce aparţin devenirii întru devenire: avere, glorie, împărăţie etc. El se naşte abia atunci când i se spune „întru“ ce se va naşte, când i se promite că existenţa sa va fi împlinită într-un sens superior, când i se promite că va atinge plenitudinea fiinţei înseşi. Născut „întru“ ceva deosebit, cu promisiunea că va ieşi din „*devenirea întru devenire*“ şi se va împlini în „*devenirea întru fiinţă*“, el pleacă din planul realităţii comune (devenirea întru devenire) într-o călătorie iniţiatică pentru a căuta Fiinţa, pentru a-şi căuta rostul şi sensul existenţei sale.

Eroul iese din împărăţie, traversează anumite încercări prin care depăşeşte condiţia normală, se smulge din condiţia umană, trece din lumea firii în cea a fiinţei, în nucleul ei. El ajunge, astfel, la arhetipul fiinţei, unde petrece „vreme uitată“, un loc unde „vremea uită de ea însăşi“, situându-se dincolo de vreme, dincolo de timp. Dar întâmplarea îl duce în Valea Plângerii, care este şi Valea Vieţii, moment în care se actualizează în el „unda cugetului“, gândul, amintirea, dorul de lume (de părinţi). Începând de aici, basmul descrie ieşirea din „fiinţă“ şi întoarcerea în omenesc, ieşirea din eternitate şi întoarcerea în „vreme“. Pe drumul de întoarcere, Făt-Frumos întâlneşte deja realităţi „istorice“, cu elemente de civilizaţie, intră într-o altă temporalitate, iar timpul, de care era ferit în planul fiinţei, începe să lucreze mai profund şi mai aprig asupra lui, astfel încât el îmbătrâneşte

[434] *Ibidem*, pp. 176-191. Vezi şi *Devenirea întru fiinţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1981, pp. 137-159.
[435] *Devenirea întru fiinţă*, p. 203.

brusc, îi creşte barba, iar părul îi devine alb pe măsură ce se apropie de casă. Ajungând la locul naşterii sale, pe pământul morţii şi al vieţii, găseşte ruine şi întâlneşte în sala tronului moartea care îl aştepta de mult. Basmul pune în gura morţii replica: „Bine că ai venit, că de mai întârziai şi eu mă prăpădeam".

În felul acesta, ciclul fiinţei este complet, personajul străbătând toate ipostazele existenţei, iar moartea este privită ca un atribut individual, nu generic. Este moartea fiecăruia, nu a totului. Basmul exprimă astfel unitatea dintre general şi individual, solidaritatea umanului cu planul eternităţii, aspiraţia umană a devenirii întru fiinţă, adică întru ceva durabil, statornic, o valoare situată dincolo de caracterul trecător al umanului.

Cultura română între „etern" şi „istoric"

Noica a analizat evoluţia gândirii româneşti spre expresiile ei moderne, considerând că această evoluţie este marcată de diverse dualităţi şi tensiuni: sat/oraş, trecut/prezent, înţelepciune/filosofie, creaţie anonimă/creaţie personală, tradiţie/modernitate. Toate aceste dualităţi pot fi subsumate în tensiunea dintre „*România eternă*" şi „*România actuală*". În fapt, în toate aceste tensiuni avem de-a face cu opoziţia dintre „cultura minoră" şi „cultura majoră", concepte mult dezbătute de Lucian Blaga în epoca interbelică.

Constantin Noica consideră că tensiunea dintre cele două portative ale culturii, minor şi major, este una constitutivă spiritului românesc şi ea se exprimă prin conflictul dintre „**etern şi istoric**", doi poli între care pendulează cultura română de la 1500 încoace. Noica ia ca sisteme de referinţă trei personalităţi emblematice, între fiecare fiind o distanţă de 200 de ani: Neagoe Basarab, Dimitrie Cantemir şi Lucian Blaga.

Neagoe Basarab se arată, în „Învăţăturile" sale, o conştiinţă românească „împăcată" cu sine şi cu lumea, solidară cu „planul eternităţii fiinţei" şi al lucrurilor. El exprimă un moment relativ fericit al culturii române. El simte o mişcare nouă în lume (suflul renascentist), dar contradicţia dintre etern şi istoric nu era încă dezvoltată.

Cantemir întruchipează deja conştiinţa de sine critică a culturii române, o conştiinţă intrată în stare de alarmă, în momentul în care societatea românească se afla în faţa unor noi provocări istorice: *trecerea de la cultura tradiţională şi cea religioasă la cultura de factură modernă.* Cantemir exprimă conflictul acut dintre etern şi istoric, după Noica, dintre lumea veche şi cea modernă. În el convieţuiesc în tensiune cele două lumi şi cele două blocuri de civilizaţie, occidental şi oriental. El doreşte să facă „istorie", să iasă în istoria mare. Fiinţa românească vrea „să iasă în istorie", să se afirme pe plan major, fiind nemulţumită de vieţuirea ei în planul „anistoric". Cantemir este occidental ca formaţie spirituală, deşi este specialist în probleme orientale. Face o critică aspră a poporului român, din perspectiva unor categorii etice şi istorice occidentale, care nu erau proprii lumii răsăritene. Ceea ce critică el este chiar „firea" neamului, fatalismul oriental, complicitatea cu răul, lipsa activismului perseverent şi competent, metodic, constant. Cere o reformă interioară a neamului. Deci, Cantemir este punctul critic al conştiinţei româneşti în zorii epocii moderne. El şi alţii rezumă ce nu avem: cunoaşterea temeinică a istoriei, limbă consolidată în scrieri, ştiinţă, învăţătură, instituţii moderne şi stabile, psihologie ofensivă, literatură, filosofie, teatru, presă etc. Sunt „goluri istorice", va spune Cioran, deficienţe majore, lipsuri care ne întârzie intrarea în modernitate.

Peste alte două veacuri, Blaga – „personalitatea noastră filosofică cea mai bogată" – reuşeşte o performanţă filosofică pe plan major, prin creaţia sa „personalizată" şi „conceptuală", la nivelul culturii de tip modern, dar, paradoxal, şi el încearcă să prelungească în planul culturii majore elemente ale celei minore, „*face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric*", laudă satul, ţăranul, orizontul mitic al culturii minore, cultură care se deosebeşte ca structură de cea modernă, majoră, dar nu sub aspect calitativ. Mai mult, am putea continua sugestia lui Noica, amintind faptul că autorul *Eonului dogmatic* interpretează filosofic descoperirile fizicii cuantice (dualitatea

corpuscular-ondulatorie a luminii, principiul complementarității a lui Niels Bohr, principiul incertitudinii a lui Heisenberg etc.) prin intermediul unor categorii extrase din tradiția gândirii patristice bizantine. Astfel, Blaga ar fi expresia unei reîntoarceri a culturii române spre sine, după aventura în lumea modernității. Generația de creatori din perioada interbelică va reproblematiza identitatea românească, raportând-o la noile exigențe ale modernității.

Aceasta este problema dramatică a României în epoca modernă: ieşirea din „somnul" care „ne-a mântuit", ne-a asigurat supraviețuirea, dar ne-a şi „paralizat" inițiativele. Detaşându-se de antitradiționalismul radical al lui Cioran, Noica redeschide aceeaşi problemă. Cultura populară, minoră, de o extraordinară vitalitate, cu realizări care au asigurat continuitatea poporului român în decursul veacurilor, e în fapt o cultură sătească, de spiritualitate rurală. Ea trebuie însă depăşită:

„Dar tocmai asta ne nemulțumeşte azi: că am fost şi suntem – prin ce avem mai bun în noi – săteni. Noi nu vrem să fim eternii săteni ai istoriei" (sublinierea autorului*).*[436]

Trecerea spre major presupune confruntare valorică şi dialog cu noile culturi moderne consolidate. Pericolul este de a crea o cultură majoră care să fie subordonată față de modelele de aiurea, situație în care *„tensiunea interioară a culturii româneşti devine: să te pierzi în creația anonimă care nu dă cultură majoră? sau să râvneşti către creația personală, care e în umbra culturilor mari din afară".*[437] Reconstrucția identității pe plan major este tocmai opera modernizării, cu tot riscul de a cădea „în umbra marilor culturi", de a deveni o cultură imitativă, subjugată modelelor externe. Pericolul este real, iar cultura română modernă l-a conştientizat masiv şi a fost obsedată de teoretizarea lui. Frământarea multor spirite lucide ale culturii româneşti a fost generată tocmai de conştientizarea acestei probleme. Afirmând că *„nu ne mai mulțumeşte o Românie eternă: vrem o Românie actuală",* autorul sintetiza drama unei societăți care îşi percepe cu mare acuitate modernitatea întârziată, handicapul şi decalajele față de țările dezvoltate, având în acelaşi timp conştiința faptului că dispune de posibilități şi resurse nevalorificate pentru a se afirma competitiv în plan universal.

Modelul cultural european

Cultura este, potrivit lui Noica, factorul care înalță un popor la conştiința de sine şi îl transformă în națiune modernă. În cultură se manifestă o tensiune caracteristică vieții spirituale, anume tensiunea dintre unitate şi diversitate. Cum pot fi înțelese cele două aspecte? Cultura este o totalizare a unor contrarii, fiind o unitate care „se distribuie fără să se împartă". A recunoaşte concomitent unitatea şi diversitatea culturilor, fără a încerca să reduci un termen la altul, conservând deci polaritatea lor ontologică fecundă, înseamnă a regândi împreună cu Platon variațiile posibile ale temei dezvoltate în dialogul Parmenide: raportul dintre Unu şi Multiplu.

Constantin Noica afirmă că în acest raport se regăseşte *structura însăşi a culturii şi toate variațiile ei posibile.* Cum poate fi o realitate unitară şi diversă în acelaşi timp şi sub acelaşi raport? Această problemă (insolubilă!) s-a impus gândirii umane din momentul în care omul a devenit conştient de sine, întrucât *lumea omului***,** cultura, se caracterizează tocmai printr-o astfel de înfățişare paradoxală. Noica analizează *cinci tipuri* de raporturi între cei doi termeni, fiecare definind un tip posibil de cultură:

„1) Unul şi repetiția sa; 2) Unul şi variația sa; 3) Unul în *Multiplu; 4) Unul* şi *Multiplul; 5) Unul multiplu".*[438]

În toate culturile apar, cu intensități diferite, aspecte şi trăsături ale celor cinci raporturi. Accentele, notele predominante hotărăsc însă caracterul specific al culturilor. Ultimul raport, specific culturii europene, ar exprima o *unitate sintetică* în care „nici Unul nu primează, nici

---

[436] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Colecția „Luceafărul", Bucureşti, 1944, p. 8.
[437] *Ibidem*, p. 9.
[438] C. Noica, *Modelul cultural european* Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 44.

Multiplul, ci Unul este de la început multiplu, *distribuindu-se fără să se împartă*"[439]. Este unitatea ce se desface în câmpuri, unităţi autonome, izotopi, unitatea ce se diversifică şi se multiplică pe sine. E o unitate sintetică în expansiune, nu o unitate *de sinteză* care unifică a posteriori o diversitate dată. În cazul acestei culturi europene am avea de-a face nu cu unificarea unui divers (operaţie specifică procesului de cunoaştere), ci cu *diversificarea Unului*, desfacerea unităţii de fundal în alte *unităţi* specifice, individualizate, într-o „lume de valori autonome". Noica afirmă că numai în cultura europeană modernă s-a realizat acest model în chip plenar, deşi începuturile sale se regăsesc în fixarea dogmei creştine a trinităţii odată cu Conciliul de la Niceea din 325 şi până la Conciliul din 787. Aceste concilii au statornicit „contradicţia vie", prin care se postulează că „trei sunt efectiv una", astfel, cultura europeană devine una „a întrupării legii în caz" şi toate manifestările ei urmează acest principiu.

> *„În termeni filosofici, fiinţa este şi ea trinitară, neînsemnând numai legea, nici realitatea individuală numai, ci laolaltă legea, realitatea individuală şi determinaţiile sau procesele lor".*[440]

Pornind de la această idee, Noica găseşte o similitudine între principalele categorii morfologice ale limbii şi caracteristicile unor epoci culturale. Din morfologica gramaticală s-ar putea deriva astfel o „gramatică a culturii".[441] Substantiv, adjectiv, adverb, pronume, conjuncţie, prepoziţie devin forme ale logosului care „pot da socoteală de întregul unei epoci sau comunităţi ridicate la cultură". Fiecare epocă din evoluţia culturii europene poate fi aşezată sub semnul unei categorii gramaticale. Evul Mediu stă sub semnul substantivului, al entităţilor substanţiale, Renaşterea sub semnul adjectivului, al diversului şi eterogenului, epoca Reformei, a Contrareformei şi a barocului stau sub semnul adverbului, cu excesele şi rafinamentele sale, cu înclinaţia spre metodă şi criticism, epoca modernă e dominată de pronumele personal „eu" şi „noi", epocă a individualismului, dar şi a democraţiei, iar secolul al XIX-lea şi cel ce urmează vor fi dominate de numeral şi de conjuncţie, cu „era maselor", cu omul statisticii, izolat şi numărat, dominat de sentimentul absurdului şi de nihilism. Epoca ce urmează ar fi cea a prepoziţiei, în care ar trebui să domine „întru", revelat deja în spiritul românesc.

Noica va face însă o critică aspră culturii occidentale din a doua jumătate a secolului XX pentru că a abandonat tradiţiile şi valorile marii culturi europene, pentru că arată chipul unei „Europe bolnave, aproape isterice", pentru că, deşi dispune de o tehnologie superioară, promovează „absurdul, nonsensul şi cinismul", prelungeşte „era conjuncţiei", ca liant exterior între oameni, lăsându-i „*pe oameni să trăiască unul lângă altul ca şi când ar fi unul fără altul*".[442]

Forţa culturii europene vine însă din modul nou şi fecund în care a ştiut să articuleze unitatea şi diversitatea, să integreze toate experienţele şi să depăşească momentele critice.

> *„Nu e semnificativ, pentru spiritul european, faptul că nu se sperie de eşecuri? Ca în Biblie, unde cu înţelepciune a fost integrat Ecleziastul, care părea să zădărnicească totul, dar lăsa intact totul, aşa au venit acum un Nietzsche şi după el alţii, care să-şi închipuie că dinamitează lumea cu adevărurile tunate de ei. Iar lumea le-a răspuns liniştit: che bella voce!*
>
> *În spiritul european sfârşeau prin a precumpăni două modalităţi: logul matematic şi cel istoric. Acesta din urmă nu şi-a găsit căile şi a dus la nihilism. Cel matematic a reuşit din plin, totuşi riscă să ducă, sub chipul formalismelor, tot la un fel de nihilism. Dar ce importă? Modelul european ştie să explice şi valorifice nihilismele, aşa cum jubilează în veac cu formalismele sale".*[443]

---

[439] *Ibidem*, p. 51.
[440] *Ibidem*, p. 71.
[441] *Ibidem*, p. 91.
[442] *Ibidem*, p. 10.
[443] *Ibidem*, p. 166.

Logica lui Hermes şi metafora şenilei

Istoria obiectivă a unei culturi este interiorizată într-o serie de strategii cognitive şi proiecţii atitudinale, pe care paradigmele le sudează într-o structură distinctă. Ele aparţin fondului mental al unei culturi, fond care interiorizează istoria subiectului colectiv care a produs respectiva cultură, conform acelui miraculos procedeu al spiritului numit de Noica „*trecerea mediului extern în mediul intern*".[444] Structura unitară a gândirii umane se întruchipează într-o varietate istorică şi tipologică de pattern-uri cognitive, corespunzătoare varietăţii istorice, sociale şi etnice a modurilor de viaţa umană. Există o solidaritate firească între planul existenţial şi cel ideal. Ordinea logică interiorizează ordinea istorică, dar o şi transfigurează şi o disimulează până în punctul în care „reconstrucţia" ei în planul ideilor solicită o hermeneutică complexă pentru a descifra medierile pe care le parcurge acest traseu.

Dar pot să existe mai multe tipuri de „logică", presupunând că gândirea umană este unitară şi presupunând că vorbim de o fiinţă raţională? Noica şi-a încununat sistemul filosofic tocmai prin încercarea de a construi raţional o altfel de logică, diferită de cea aristotelică. Aceasta pornea de la general pentru a subsuma diferenţele specifice, întruchipate în varietatea realităţilor individuale, unui gen proxim, desprinzându-se de lucrurile individuale pentru a le fixa în formula rezumativă a unei definiţii. Individualul este sacrificat în acest tip de logică, pentru că el este considerat doar un „caz" al unei entităţi generale, stabile şi unitare. Aceasta este, spune Noica, „*logica lui Ares",* logica unui „*mecanism de subsumare"* pentru care partea este **în** întreg, însumată mecanic întregului, cu care n-are nici o „intimitate", o logică pentru care „*individualul nu mai înseamnă nimic"*, fiind „*un element, un caz statistic, un individ numărat şi un fel de soldat într-o oaste".*[445]. Henri Poincare ironiza acest tip de logică, spunând că el se reduce la următoarea formulă: „*Dacă doi soldati fac parte dintr-un regiment şi regimentul dintr-o divizie, soldaţii fac parte din divizie*".[446]

Dar aceasta este „*însăşi logica de până acum, atât cea clasică a lui Aristotel, cât şi modernă",* afirmă Noica. Această logică este solidară cu glorioasa moştenire a raţionalismului occidental care face „dreptate" universalului, iar individualităţile diverse sunt considerate „un de exemplu", doar „întruchipări" tranzitorii sau momente inconsistente ale unui universal suveran. Operând cu „*forme***"** desprinse *de* lucruri individuale, logica lui Ares ajunge să pună „*uni-forme***"** pe lucruri. „*Logica lui Hermes*" vrea „să facă dreptate individualului", condiderând că situaţiile autentic logice sunt acelea „*în care întregul este în parte, iar nu numai partea în întreg"***.**[447] Logica lui Hermes operează cu o „realitate sintetică" numită de autor „*holomer***"**, adică nu cu generalul *şi* cu individualul *separate,* sau cu întregul şi partea indiferente, ci cu „*individual-general"*, cu „*partea-tot"*, cu partea care „interiorizează**"** întregul (conform mecanismului esenţial al vieţii şi al spiritului care este cel al „*trecerii mediului extern în cel intern"*), cu individualul care este un „loc de intersecţie" şi de întâlnire a generalurilor, cu individualul purtător de semnificaţii generale etc. Partea nu este *în* întreg, ci *întru* întreg, ceea ce înseamnă că ea poartă în sine toată încărcătura şi semnificaţia întregului, iar întregul poate fi reconstituit pornind de la partea care poate „da seama" de el.

Drept urmare, „lucrurile se răstoarnă", spune Noica, deoarece, spre deosebire de logica lui „*a fi în*", logica lui „*a fi întru***"** nu unifică o diversitate anarhică de entităţi, ci urmăreşte disocierea şi diversificarea unei unităţi fundamentale – holomerul – care se desface în determinaţii individuale şi generale. Operând cu oglindirea „holografică" a întregului în părţi şi cu reconstituirea întregului din holomeri, noua logică este mai aptă să preia şi să conceptualizeze natura specifică a realităţilor umane şi „devenirea întru fiinţă". Aplicată la lumea culturii, vom putea spune că orice cultură

---

[444] Constantin Noica**,** *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1986, pp. 69-74.
[445] *Ibidem,* p.24.
[446] *Ibidem***,** p.23.
[447] *Ibidem*, p.20.

națională se află în condiția de „holomer“. În orice creație performantă se oglindește demersul simbolic esențial al culturii și al existenței umane. Rămânând în condiția de parte, de unitate individualizată, specifică, originală, o cultură anumită poartă în ea semnificațiile întregului uman, întrucât definește umanul în trăsăturile sale esențiale. „Logica lui Hermes“ este adecvată și croită parcă anume pentru a exprima raporturile dintre culturi și raporturile dintre ele și „universalul“ care le este imanent tuturora. Vom întâlni în lumea culturii nu o unitate și o diversitate *decalate* ontologic, structural, temporal sau spațial, ci o *coincidență* a lor, o unitate a culturii mereu *contemporană* cu diversitatea ei, o unitate *întru* diversitate și invers. În locul unei unități formale și apriorice a culturii sau a unei unități care adună exterior diversitatea în conglomeratul unor întreguri sumative, găsim unitatea care se păstrează și se manifestă *în* expansiunea diversității, unitatea „*diferind întru sine*“, unitatea care e *totuna* cu diversitatea.

Cultura unui popor e o varietate a umanului, o întruchipare concretă a lui, dar una care poartă în sine semnificațiile întregului, pe care le interiorizează și le exprimă. E partea care oglindește și *întruchipează* întregul. Folosindu-ne de excepționala „metaforă epistemologică“ propusă de Noica, putem spune că toată creația umană, viața spirituală și fiecare cultură determinată se aseamănă cu „*șenila* tancului“ – care este în ordine tehnică cea mai „filosofică“ realizare umană, pentru că sugerează „*conversiunea mediului extern în mediul intern*“. Șenila preia în mișcarea sa internă și circulară drumul ca mediu extern orizontal, „*devenind vehicul cu drum cu tot*“, refăcând unitatea modelului ontologic, anume unitatea dintre generalitatea drumului, individualitatea (ea este ca „un vierme ce are drumul în el însuși“) și determinațiile –“libere și necesare“ – ce asigură legătura dintre general și individual, pentru că se poate deplasa „oriunde“, dar deplasarea ei stă sub legea drumului“. Șenila „traduce“ așadar universalitatea nedeterminată a drumului în mișcarea ei interioară determinată, „*devenind vehicol cu drum cu tot, așa cum a vroit Hegel să aibă drept «adevăr» rezultatul cu drum cu tot sau așa cum a năzuit întotdeauna filosofia să aibă Unul cu multiplu sau cu divers cu tot*“.[448]

7. George Călinescu (1899-1965)

Istoric și critic literar, poet și dramaturg, romancier de primă mărime, G. Călinescu este un creator polivalent, un spirit enciclopedic, o personalitate prodigioasă, care și-a marcat epoca prin forța neobișnuită a geniului său critic și prin vocația sintezei culturale. În ipostaza sa de critic și istoric literar, dotat cu o forță de caracterizare unică, personal în analize și original acolo unde alții sunt monotoni și neinteresanți, Călinescu ne-a lăsat o lucrare monumentală, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, publicată în 1941. Prin monografiile și studiile despre marii scriitori români, dar mai ales prin capodopera sa, Călinescu „*realiza marea sinteză literară a epocii, între trecut și prezent, descoperea și formula în chipul cel mai cuprinzător specificul național, punea valorile spirituale ale poporului nostru alături de cele ale lumii întregi, cu o competență de nimeni atinsă până acum*“.[449]

Personalitatea lui Călinescu se singularizează prin intuiția critică fără greș și prin mobilitatea spiritului, prin mecanismul asociativ și prin simțul pentru nuanțe, prin capacitatea imaginativă de a recrea în mod expresiv universul operelor analizate, de a găsi în aspectele singulare expresii ale generalului, prin procedeul de a reduce lucrurile la esențial și de a selecta citatul revelatoriu dintr-un autor, prin darul formulărilor sintetice și al expresiilor rezumative.

[448] *Ibidem*, p.72.
[449] Ion Rotaru, *O istorie a literaturii române, vol. IV (Epoca dintre cele două războaie)*, Galați, Editura Porto-Franco, 1997, p. 631.

Vocația critică

După licența în litere și filozofie la București și după ce îi apare traducerea cărții lui Giovanni Papini, *Un om sfârșit*, în 1924, Călinescu a beneficiat de o specializare în Italia, unde a studiat literaturile europene și noile teorii estetice și metode critice. Întors în țară se afirmă ca un strălucit și prodigios publicist,[450] ca poet și prozator,[451] precum și ca unul dintre cei mai înzestrați critici literari. Călinescu s-a ilustrat în diverse sfere ale creației, fiind și un profesor de excepție, dar el rămâne în conștiința românească drept marele critic, supranumit de unii apologeți ai săi „divinul critic". Vocația critică este dominantă în personalitatea sa. Pe lângă opera sa de căpătâi, Călinescu s-a impus în conștiința epocii prin lucrările sale monografice și analitice:

- *Viața lui Mihai Eminescu* (1932) este lucrarea ce îl consacră în epocă, model neegalat de biografie literară, uimitoare prin îmbinarea erudiției documentare, a invenției epice și a forței de evocare artistică, prin care autorul a reconstituit viața poetului, mediile prin care a trecut și atmosfera intelectuală a epocii.
- *Opera lui Eminescu*, în 5 volume (1934-1936) – prima cercetare sistematică, analitică și critică, aplicată întregii opere a lui Eminescu (poezie, proză, publicistică, manuscrise etc.); Călinescu cartografiază și descrie universul eminescian, de la elementele cosmice, naturale, pshice și sociale, până la filosofia teoretică și practică, analizând principalele idei, teme, viziuni, obsesii și motive din opera lui Eminescu, tehnica versificației, procedeele și strategiile limbajului. Este o lucrare capitală pentru exegeza eminesciană.
- *Viața lui Ion Creangă* (1938) – altă lucrare de referință, care îl proiectează pe autorul *Amintirilor din copilărie* în mediul civilizației populare românești, dezvăluind totodată și semnificația universală a operei sale.

Aceste studii fundamentale l-au impus pe Călinescu în conștiința epocii și i-au consolidat autoritatea de cel mai profund și mai erudit critic și istoric literar, calități pe care le va ilustra cu brio în *Istoria...* publicată în 1941. Profesor la Universitatea din Iași, apoi la cea din București, Călinescu este recunoscut ca unul dintre cei mai originali și străluciți dascăli, cu un stil personal și inimitabil. Paralel cu activitatea didactică, elaborează și o serie de studii importante de teorie literară, de estetică și analiză a stilurilor, studii în care își exprimă poziția în chestiuni de ordin teoretic cu privire la artă și la istoria fenomenului cultural.

- *Principii de estetică* – 1938 (cuprinde lucrările *Curs de poezie* – 1937 și *Tehnica criticii și a istoriei literare* – 1938)
- *Impresii asupra literaturii spaniole* – 1946, care include și faimosul studiu din 1944 *Clasicism, romantism, baroc*.
- *Istoria ca știință inefabilă și sinteză epică*- 1947
- *Universul poeziei* – 1944-1948.

Călinescu a îmbogățit și modificat fundamental statutul criticii literare, făcând din critică o operă de creație, prin noutatea punctelor de vedere, prin virtuozitate asociativă și amplă viziune filosofică. Stau mărturie pentru această virtuozitate analitică studiul *Domina bona* (1947) – o analiză cu totul inedită a personajelor și a lumii din opera lui Caragiale, și studiul *Poezia „realelor*", din 1948 – o perspectivă originală de interpretare a personalității lui Maiorescu și a unor trăsături dominante din poezia românească.

---

[450] A colaborat la publicații culturale importante ale timpului: *Viața literară, Sburătorul, Gândirea, Viața românească, Vremea, Adevărul literar și artistic, Revista Fundațiilor Regale*. Dintre revistele pe care le-a editat și condus, cele mai semnificative sunt *Jurnalul literar* (Iași, 1938; București, 1946-1948) și *Națiunea* (1946-1949). După scoaterea lui din învățământ, în 1949, a condus *Institutul de istorie literară*, care îi poartă acum numele, și a editat revista *Studii de istorie literară și folclor* (1953-1963), transformată în 1964 în *Revista de istorie și teorie literară*. Din 1949 a susținut constant în revista *Contemporanul* o rubrică intitulată *Cronica optimistului* (în revistele din perioada interbelică a susținut o rubrică intitulată *Cronica mizantropului)*.

[451] Volume de versuri: *Poesii* (1937), *Lauda lucrurilor* (1963). Ca prozator, Călinescu s-a impus prin romanele *Cartea nunții* (1933), *Enigma Otiliei* (1938), *Bietul Ioanide* (1953), *Scrinul negru* (1960).

După instaurarea regimului comunist, față de care marele critic a avut o atitudine ambiguă (mulți exegeți reproşându-i unele atitudini de acceptare sau chiar de „colaborare“), Călinescu este scos totuşi într-un mod agresiv din învățământul universitar,[452] în 1949, fiind marginalizat timp de zece ani, deşi va conduce în acest interval *Institutul de istorie literară*. Este perioada în care el scrie ultimele două romane, câteva monografii literare (despre Nicolae Filimon, Gr. Alexandrescu, Vasile Alecsandri), precum şi o amplă şi erudită lucrare, *Estetica basmului* (apărută în 1965).

Arta – imaginație creatoare şi construcție simbolică

Călinescu şi-a format un sistem propriu de interpretare teoretică şi critică asupra fenomenului artistic, sistem pe care l-a edificat în urma experienței sale de poet şi prozator, precum şi în exercițiul de critic şi istoric literar. Rezumăm câteva dintre ideile pe care le-a promovat şi pe care se sprijină opera sa de istoric literar. Estetica nu are un caracter de ştiință, întrucât nu are un obiect propriu, nu poate oferi norme general valabile şi, paradoxal, s-a născut, ca disciplină, din frigiditatea unor intelectuali incapabili de emoții artistice autentice. Poziția sa este una antipozitivistă şi antinormativistă, astfel că tot ceea ce poate să facă estetica este *să descrie fenomenul artistic*, *să analizeze operele artistice*, dar nu să definească arta prin atribute generale sau prin *norme* universale, întrucât în creația artistică operează talentul, imaginația creatoare de forme veşnic noi. Respingând teoriile pretins „ştiințifice“ care căutau să fixeze a priori canoane şi norme în artă, Călinescu acceptă doar o analiză critică aposteriori. Dacă arta ar putea fi prinsă într-o formulă universal valabilă, atunci am putea elabora norme care, prin respectarea şi aplicarea lor, să ducă la producerea în serie a capodoperelor, ceea ce nu este posibil şi, dacă ar fi posibil, ar fi aberant. Considerând că arta este o continuă tensiune dintre atitudine şi tehnică, dintre formă şi fond, Călinescu respinge atât experimentul gratuit, cât şi tradiționalismul, care repetă „la nesfârşit forme învechite, transformă un echilibru realizat, deci epuizat în manieră“. Artistul autentic depăşeşte formulele şi programele estetice şi ideologice care vor să îndrume creația pe anumite făgaşe:

> *„În realitate singurul agent al echilibrului* (dintre formă şi fond – n.ns.*) este talentul. Când răsare geniul mor şcolile. Căci în capodoperă atitudinea şi maniera se distrug în actualitatea echilibrului, ca proces spontan al spiritului creator. Un scriitor mare e întotdeauna tradiționalist şi întotdeauna modernist. Creând o operă individuală, el şi-a exprimat actualitatea sufletească ce conține însă în chip implicit toate momentele istorice din evoluția literară a limbii în care scrie.“*[453]

Analizând diversele teorii filosofice asupra artei (teoria mimesis-ului la Platon şi Aristotel, teoria artei ca eliberare de sub dictatura voinței oarbe, la Schopenhauer, teoria hegeliană a artei ca expresie sensibilă a Ideii etc.), Călinescu conchide că arta, în speță „*poezia nu se poate defini, ci numai descrie*“, folosind procedeul analogiei, având în vedere varietatea istorică şi individuală a formelor artistice şi a întruchipărilor sale concrete. Istoricul şi criticul trebuie să dea judecăți de valoare individuale, folosind într-un mod personal criteriul estetic. Observațiile sale sunt capitale şi intră în rezonanță cu esteticile moderne. Călinescu a sublinat mereu autonomia artei, capacitatea ei de a crea lumi ideale, de a exprima stările fundamentale ale condiției umane, depăşind finalitățile practice şi contingențele sociale. El disociază între „*eul psihologic*“, practic, angajat „într-o rețea de contingențe“, şi „*eul contemplativ, simbolic şi în acest înțeles universal*“. Creația artistică nu e posibilă fără depăşirea planului psihologic, empiric, care nu permite descătuşarea emoției artistice:

> *„Când însă, ridicându-mă deasupra propriei mele activități psihice, îmi fac un obiect din însuşi eul meu practic, prin chiar aceasta spiritul meu capătă o accepție universală, iar*

---

[452] Împrejurările acestei excluderi din învățământ sunt relatate în cartea citată a lui Ion Rotaru: vezi, pp. 661-667.

[453] G. Călinescu, *Echilibrul între antiteze*, studiu publicat în 1927, în revista *Viața literară*, reprodus în vol. George Călinescu, *Principii de estetică*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, p. 194.

stările mele de conştiinţă devin reprezentative, simbolice pentru umanitatea în genere. Arta e inutilă şi arbitrară. De unde-i vine această libertate, dacă nu din depăşirea eului activ într-o contemplare în care spiritul, închizând în sine şi natura, devine fantasmă pură, obiect al eului universal".[454]

Arta e subiectivă, dar în ea operează o subectivitate bogată, ce depăşeşte subiectivitatea îngustă; avem de-a face cu o subiectivitate ce a încorporat semnificaţii şi stări care exprimă „permanenţa" sufletului uman. Trăind intens existenţa, cu dramele ei, artistul o transfigurează în creaţie.

„Lupta în stradă şi şederea în turnul de fildeş sunt momente succesive şi obligatorii, nicidecum antinomice. Dante, V. Hugo, Tolstoi, Eminescu au fost nişte partizani plini de pasiuni politice. Şi cu toate acestea opera lor este abstractă şi eternă. Creatorul stă ziua, ca om, în ţipetele cetăţii, în soare, iar noaptea se suie în turn, sub lună. Ziua priveşte lumea în contingenţa ei, noaptea în absolut. Momentul prim e necesar, închiderea în turn, aceea reprezintă faza artistică".

La fel şi criticul autentic, este marcat de subiectivitate, dar în acest înţeles larg, o subiectivitate ce a încorporat elemente şi repere ale obiectivităţii sociale şi culturale. Dar, ceea ce refuză categoric Călinescu este condiţionarea politică a judecăţilor sale, întrucât ipostaza de critic e incompatibilă cu cea de om politic angajat.

„Ca om politic nu poţi fi critic, ca critic nu poţi fi om politic. Aceste două ipostaze se separă. Desigur, acelaşi om poate fi şi una şi alta, pe rând, poate fi prieten de idei politice cu un autor şi un nemulţumit de literatura acestui autor; ori adversar politic al autorului şi admirator al artei lui literare. Planurile se separă. Simt repulsie să spun unui poet de alte convingeri politice «fost poet». Ca critic, mă îmbrac în haine somptuoase cum făcea Machiavel când intra în odaia lui de lucru, şi socotindu-l pe scriitorul antipatic decedat sub raportul vieţii, mă delectez numai cu opera lui, ca şi când ar fi anonimă. De aceea nu sunt admisibile în profesia critică unele excese. Un mare scriitor, chiar vinovat sub raport civic, rămâne mereu mare scriitor. Rebreanu este Rebreanu oricum şi oricând. Arta este o expresie a libertăţii, prin definiţie, căci ea nu acceptă limitele istoriei. Ea ne învaţă a privi lucrurile de sus, ca pe nişte fenomenalităţi, în perspectiva uriaşă a morţii. Arta garantează cea mai nobilă dintre libertăţi: libertatea de a fi, o oră pe zi, singuri şi inactuali".

Interesat să sublinieze autonomia artei, pentru a nu o aservi unor direcţii ideologice şi practice, Călinescu insistă asupra rolului predominant pe care-l are criteriul estetic în aprecierea operelor. Dar el nu ajunge în extrema concepţiilor estetizante şi autonomiste; dimpotrivă, el pune operele literare într-o legătură relevantă cu întregul orizont al culturii, cu viaţa socială, cu mentalităţile şi structurile epocii, astfel că opera trebuie analizată din perspective multiple.

Indiferent de raporturile sale cu zona referenţială pe care o evocă, opera de artă are totdeauna un *mesaj*, ce derivă din structura ei formală, din organizarea semnelor într-o anumită configuraţie simbolică. Această organizare internă a operei, a elementelor de conţinut şi a celor formale, deopotrivă, este responsabilă de semnificaţia pe care o transmite opera de artă. Spirit clasicizant, adept al romanului de tip balzacian, Călinescu are o atitudine reticentă faţă de noile formule estetice aduse de mişcările avangardiste, care dezorganizează voit forma şi limbajul, cultivă experimentul şi caută cu obstinaţie noutatea şocantă, doar pentru a epata şi a contrazice orizontul de aşteptare al publicului şi a lua în răspăr convenţiile artistice tradiţionale.

Călinescu este un spirit deschis şi receptiv la inovaţiile artei moderne, dar va sublinia mereu că arta presupune organizare, adecvare a expresiei la conţinut, mesaj ce se construieşte prin mijloace simbolice; de aceea, el pune sub semnul întrebării cultivarea de către experimentalişti şi avangardişti a arbitrariului ca sistem: „*Hazardul pur fără intervenţia spiritului nostru nu dă nimic*". Nici avangardiştii cei mai radicali, precum Tristan Tzara, nu şi-au urmat în operele lor indicaţiile programatice de a cultiva hazardul pur, de a „scoate cuvintele din pălărie" ci au integrat replicile lor împotriva academismului şi asociaţiile surprinzătoare pe care le practicau într-o structură dătătoare

[454] *Valoare şi ideal estetic*, studiu din 1927, reprodus în vol. cit., p. 196.

de sens. Pentru că efectul estetic se poate naşte şi din aceste asocieri surprinzătoare – recomandate ca procedeu sistematic de suprarealism –, asocieri care generează un *sens* sau exprimă chiar incoerenţa vieţii. Călinescu citează astfel cunoscuta afirmaţie a lui Lautreamont, autor intens cultivat de suprarealişti, care vorbeşte de frumuseţea stranie ce rezultă din „*întâlnirea întâmplătoare pe o masă de disecţie a unei maşini de cusut şi a unei umbrele*“. Analizând diferite stiluri şi formule literare – clasicism, romantism, realism, parnasianism, simbolism, surprarealism sau dadaism – Călinescu găseşte că amestecul dintre hazard şi organizare logică e prezent în toate aceste curente, în dozaje diferite.

Arta este, în sensul ei universal, un mod de a încifra simbolic experienţa umană şi de a transmite un mesaj care să producă în subiectivitatea receptorilor o emoţie „nepractică“. Deşi refuză definiţiile de manual date artei, Călinescu a formulat una dintre cele mai expresive şi mai profunde definiţii ale artei, pornind de la specificul poeziei, model paradigmatic al artei:

> *„Poezia este un mod ceremonial, ineficient de a comunica iraţionalul, este forma goală a activităţii intelectuale. Ca să se facă înţeleşi, poeţii se joacă, făcând ca şi nebunii gestul comunicării fără să comunice în fond nimic decât nevoia fundamentală a sufletului omenesc de a prinde sensul lumii“.*[455]

Tipologii umane, culturale şi artistice

În studiul *Clasicism, romantism, baroc,* scris în 1944, Călinescu încearcă să taie în experienţa estetică atât de polimorfă şi derutantă a omenirii câteva linii tipologice şi stilistice, înţelese ca viziuni specifice asupra lumii şi a omului. Călinescu porneşte de la deosebirile frapante dintre arta asiatică (şi cea de tip gotic în lumea europeană) şi arta din zona mediteraneană. În arta asiatică şi în goticul nordic construcţiile arhitectonice amintesc geologia, iar omul, lipsit de individualitate, e tratat ca un element decorativ, fiind strivit sub „*formele iraţionale mineralogice, botanice şi zoologice*“. Cu totul alte caracteristici ne întâmpină în arta mediteraneană, de esenţă clasică, unde „*omul este obiectul aproape exclusiv al sculpturii, un om liniştit, ridicat la proporţiile divinităţii, perfect inteligibil. Animalul e înlăturat sau, când e admis, e un animal umanizat, cu ochi logici. Aici omul striveşte haosul enigmatic al formelor dezordonate, în locul cărora pune viaţa sa morală*“.

Pe suportul acestei distincţii, Călinescu construieşte opoziţia clasic-romantic, ca două tipuri universale şi ideale, care nu există niciodată în stare pură, ci numai în întruchipări istorice variabile, cu amestecuri de forme şi teme, în dozaje diferite. Barocul este văzut ca un model intermediar, o pendulaţie între clasic şi romantic, ca o artă „de atelier“, obsedată de „tehnică“, de meşteşug, de forme debordante, ce dezvoltă excesiv fie tendinţa clasică, fie cea romantică.

> *„Individul clasic este utopia unui om perfect sănătos trupeşte şi sufleteşte, «normal» (slujind drept normă altora), deci «canonic».*
>
> *Individul romantic este utopia unui om complet «anormal» (înţelege excepţional), dezechilibrat şi bolnav, adică cu sensibilitatea şi intelectul exacerbate la maxim, rezumând toate aspectele spirituale de la brută la geniu“.*

Făcând aplicaţii, Călinescu dezvoltă opoziţia sub toate registrele umane (anatomic, biologic, psihologic, sociologic, moral, intelectual, religios, politic, cultural, artistic etc.). Distincţiile tipologice sunt foarte expresive şi condensate, fapt care le face de nerezumat. Este un studiu concentrat de morfologie a stilurilor şi a tipurilor umane. Dincolo de sistematizările teoretice, studiul este fascinant prin forţa autorului de a face caracterizări succinte, în formulările memorabile. Câteva exemple: eroul clasic e calm, cugetat, cu o „insuficienţă a antenelor nervoase“, pe când romanticul e „maladiv“, „impulsiv, sentimental, plângăreţ“, cu o „complicaţie senzorială şi sufletească mai mare“; clasicul e de o „sensibilitate maioresciană prudentă, purificată prin logică“,

[455] *Ibidem*, P. 72-73.

impasibil, placid („consecinţă a temperaturii sale normale“), romanticul e „un febricitant, un agitat, un delirant, un precipitat“, dar poate fi şi de o „falsă rigiditate“, prevestitoare de „crunte reacţiuni“, cu o „paloare“ septentrională, caracterizat de un „sânge rece britanic“, „un hieratic“.

„Starea clasicului e somnolenţa pastorală, «siesta» la umbră, sub regimul soarelui. Starea romanticului e visarea, coşmarul. Ţinuta clasicului e decentă, calmă, zeiască; a romanticului e vehementă. Romanticul e sau un grande de Espana arogant sau un plebeu amar şi pamfletar. În adaptarea la existenţă, clasicul arată bun-simţ şi este inteligibil în actele lui; romanticul e bizar, incomprehensibil“.[...].

„Clasicul face apoteoza omului, romanticul descrie martiriul, drama omului. Viaţa clasicului este inteligibilă, geometrică; a romanticului e «fără sens» sau cu sens abscons“; clasicul se orientează spre teme unice, doar uşor variate, pe când romanticul caută „ineditul“.[...]

„Clasicul arătând interes pentru tipurile eterne, are despre lume o viziune caracterologică. Romanticul vine cu interes pentru istorie. Romanticii toţi sunt nişte istorici, în vreme ce clasicii sunt moralişti. Din interes pentru omul abstract, exemplar, clasicul cultivă portretul moral; din interes pentru omul concret, romanticul cultivă biografia“.

Clasicul receptează existenţa prin categorii generale, romanticul descrie „insolitul, pitorescul“; primul e „formalist“, al doilea „fuge de constrângeri“; primul se complace în jocuri de inteligenţă, are „esprit“, al doilea face „jocuri de imagini, metafore“. Clasicul e sociabil, cultivă dialogul, romanticul e „singuratic, eremit, solilogic“, rebel; primul e interesat de universal, al doilea de accidental. Acest tipuri sunt proiecţii ideale, utopice, în realitate întâlnim numai compromisuri, mixturi, la indivizi, momente la istorice popoare“.

„Antichitatea elină e clasică, cu umbre romantice. Evul Mediu e romantic cu persistenţa formelor clasice. Renaşterea e neoclasică, cu mari tulburări romantice. Epoca modernă e romantică cu înclinaţii spre baroc. Dar ţările? Spania posedă educaţie clasică şi temperament romantic, în parte de origine gotică. Germania are suflet romantic şi aspiraţii clasice. Franţa are temperament clasic, oroare teoretică de romantism şi e profund calofilică („gustul“ francez); totuşi e capabilă de a exprima şi romanticul, poate din cauza factorului rasial gotic. Italia e clasică, antiromantică, cu propensiuni spre baroc“.

La fel, India e preponderent „romantică“ prin viziunea ei panteistă, China e „clasică,“ prin „supunere la reguli“, interes pentru „fondul etern“ etc. Studiul lui Călinescu este un tur de forţă, o demonstraţie a capacităţii de sinteză a autorului, pe baza unei întinse culturi. Preferinţa autorului merge spre arta de tip clasic, considerând că „*marea literatură este în fond aceea de stil clasic*“. Călinescu vede în clasicism „*un mod de a crea durabil şi esenţial*“, o artă ce cultivă umanismul structural, permanenţele, monumentalul, expresia „apoftegmatică“, rezumativă a experienţei. Deşi îi repugnă programele şi direcţiile, Călinescu nu ezită, în studiul *Sensul clasicismului*, din 1946, să recomande formula clasică şi pentru literatura română, pe care o vede prea atrasă de spiritul romantic, interesată de „eveniment“, de „biografic“, de „pitoresc“ şi lirism, de „experienţe“ exotice şi insolite, fără preocupări pentru spiritul clasic, pentru „literatura de cunoaştere“, care înseamnă „reprezentare raţională a vieţii“, care „introduce faptul în categorii“, caută „tipicul“, valorile durabile. De aceea, depăşind sfera locală şi descriptivismul natural şi sociologic, el speră că literatura română se va îndrepta spre „*psihologia caracterologică şi spre umanitatea canonică*“, tendinţă care i-ar asigura un acces mai lesne în plan universal.

Istoria ca ştiinţă inefabilă şi sinteză epică

Studiul cel mai elaborat şi mai ambiţios sub raport teoretic al lui Călinescu este *Istoria ca ştiinţă inefabilă şi sinteză epică*, publicat în 1947. Interesat să dea un fundament teoretic istoriei literare, care este un capitol al istoriei generale, autorul examinează cu atenţie filosofiile şi teoriile

recente asupra istoriei, pentru a extrage din ele indicații şi metodologii aplicabile sferei culturale. Călinescu îşi construieşte o metodă proprie de analiză a faptelor culturale şi literare, delimitându-se concomitent de scientism şi de istorism, de estetism şi impresionism, dar folosindu-le pe toate, în funcție de necesitățile istoricului literar, care trebuie să facă atât rezumatul epocilor, biografia autorilor, analiza psihologică şi sociologică a „lumii" operelor, cât şi analiza formală, a limbajului şi a tehnicilor literare etc. Problema cu care se confrunta era aceea că operele literare au caracter „unic", sunt irepetabile, dar istoricul trebuie să găsească o legătură, o înlănțuire organică între ele de-a lungul timpului.

Astfel, în studiul amintit, problema cardinală pe care o abordează Călinescu este *raportul dintre universal şi singular, dintre subiectivitate şi obiectivitate în ştiințele sociale, umane şi istorice*. Călinescu, structură clasică şi raționalistă, respinge distincția lui Xenopol dintre faptele de repetiție şi cele de succesiune, precum şi ideea că istoria s-ar ocupa de seriile care leagă fenomenele particulare pe linia cauzalității de la un fapt la altul. Călinescu reaminteşte principiul că nu există relație cauzală care să nu fie mijlocită de un element comun, universal. „Singularitatea" unui fenomen, dacă am accepta-o, ar duce la anularea cunoaşterii: *„Cine s-a gândit să scrie vreodată o istorie a valurilor, sub cuvânt că fiecare vine cu ineditul său?*".

> *„Variabilitatea absolută anulează inteligibilitatea necesară funcționării intelectului, care în imposibilitate de a reține, oboseşte şi uită. Remediul împotriva uitării este analogia, deci abstragerea, şi un fapt istoric memorabil înseamnă propriu-zis un fapt devenit inteligibil. Nu are nici un rost să faci «istorie», adică descripția mişcătorului, dacă n-ai sentimentul intim că în miezul lucrurilor e ceva nemişcător".*[456]

Încă o dată, în fața valului de relativism şi a atitudinilor de respingere programatică a tradiției, Călinescu reabilitează spiritul raționalist şi clasic, căutând aspectele durabile şi inteligibile sub empiria dezordonată, susținând că orice raport cauzal este „*eo ipso* necesar". În istorie, precum spune Hegel, se relevă logica, iar „*istoria fără inteligibilitate, adunare de momente eterogene, este iraționalul, neantul însuşi*". Diferența dintre ştiințele istorice şi cele naturale constă doar în „modalitatea exprimării logicului". Deşi fenomenul descris de istoric e singular, mai ales în cazul istoricului literar, care are de-a face cu opere individuale, Călinescu apreciază că singularul e compus din note universale, iar orice descriere a lui se face prin „*raportări continui la universale*". „*Singulară este aşadar numai interferența universalelor*", pentru că, „*scriind istoria firului de iarbă evoci nu mai puțin un număr inevitabil de legi*". Premisa majoră este şi în istorie expresia unei judecăți generale. „*Raporturile seriale de la cauză la efect se pot proclama numai în măsura în care sunt sprijinite, discret, pe raporturi necesare. Ideea aceasta de discreție logică formează de altminteri esența istoriei*".

De la ideea necesității ascunse în istorie, Călinescu afirmă că mulți teoreticieni au ajuns la ideea istoriei concepute „sistematic", ca „o demonstrație de legi", precum cei care se bazează pe analogia dintre fenomenele istorice şi cele biologice, ori cei care susțin teoria că istoria se desfăşoară în spirală, că „unele trepte refac cu variante trepte mai vechi".

Trecând prin teoriile lui H.Rickert, Max Weber şi Ernst Troeltsch, care vorbeau de individualul ca „întreg, ca totalitate", sau de elementul tipic, reprezentativ, sub categoria valorii, Călinescu ajunge la ideea că trebuie să găsim în spatele faptelor singulare un fundal transcendent (un substrat metafizic, o valoare sau un raport universal) pentru a le face inteligibile. Farmecul istoriei ca disciplină constă tocmai în amestecul de previzibil şi imprevizibil, de clar şi obscur; în istorie, mai ales în cea culturală, unde „geniul", personalitatea excepțională rezumă o tendință generală, vom întâlni mereu un raport variabil între „banalitate conceptuală" şi „surpriză fenomenală". „*Fără absurditate istoria e proverb, fără concepte e un coşmar*".[457] Sinteza kantiană e evocată prin această formulă.

Aşadar, istoria „nu este posibilă fără concepte", dar ea nu trebuie să se epuizeze în căutarea

[456] G. Călinescu, *Istoria ca ştiință inefabilă şi sinteză epică*, în vol. *Principii de estetică*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, p. 158.

[457] *Ibidem,* p. 170.

universalului şi a legilor, nici în cantonarea în singular, fiindcă istoria este o ştiinţă „ocultă“, o „transcriere hieroglifică a universalului“.[458] Călinescu basculează între cele două poziţii, dorind să menţină echilibrul.

> *„Tactul istoricului stă în a fugi şi de ineditul sistematic care ar fi haosul şi de tipologia prezumţioasă care simplifică complexităţile şi desfiinţează istoria“.*[459]

Istoricul veritabil „afirmă legea tăcând“, căci „tăcerea logică este eleganţa istoricului“, precum romancierul care ocultează genericul, dar îl sugerează sub chipul unor întâmplări şi situaţii, uneori ficţionale. Fără acest sentiment al universalului intuit şi fără sugestia că lucrurile au un „sens“, nici o istorie nu e posibilă, întrucât ea este „un sistem patetic cu legi inefabile“.

Influenţat de perspectiva neokantiană, Călinescu pune valorile în dependenţă de orizontul trăirii şi al interpretării lor contextuale. Istoria literară nu se poate întemeia decât pe o ierarhie a valorilor. Ideologia exterioară operei nu interesează, iar în creaţie decisivă este „fantezia artistică“, forţa autorului de a organiza elementele sensibile în aşa fel încât să creeze o lume secundă, plină de semnificaţii. El se opune viziunilor care apreciază „conţinutul“ operei separat de formă şi invers, opera fiind tocmai o contopire a lor într-un întreg semnificant. De aceea, criticul trebuie să aplice criterii complexe, aşa cum procedează în *Istoria* sa. Examenul critic este presupus de orice istorie a culturii. *Poziţia lui Călinescu este că istoria literară nu poate fi despărţită de critica literară*. Istoria literară, mai ales, fiind o istorie a „valorilor“, acestea trebuie mai întâi stabilite. „*O istorie literară fără scară de valori este un nonsens*“.

Problema obiectivităţii în istorie este legată de stabilirea faptelor, dar interpretarea este fatal „subiectivă“, într-un înţeles superior, anume că eul empiric presupune eul transcendental, teoretizat de Kant, ca bază a consensului, după cum orice percepţie presupune o apercepţie, o anticipare care să cristalizeze datele sensibile. Factorul aprioric joacă un rol funcţional în cunoaşterera istorică. Istoricul desfăşoară o activitate spirituală asemănătoare artistului pentru a reconstrui o epocă, prin structură şi stil.

Componenta subiectivă îl apropie pe istoric de artist, care şi el dă un sens organizărilor sale expresive. Reluând formula lui Dilthey după care subiectul se raportează la obiectul său corelativ ca *subiect integral*, teoretic şi practic, Călinescu reabilitează subiectivitatea istoricului şi a criticului literar, în acest înţeles antropologic, anume că el participă astfel la construirea imaginii lumii, prin toate determinările sale psihologice, istorice şi culturale. Această relaţie presupune înţelegerea obiectului, trăirea lui ca semnificaţie şi valoare. Lumea e trăită în „orizontul“ unei epoci, al unui timp definit prin valori, angajări şi idealuri. Istoria e „retrăire“, aducere în orizontul de azi al istoricului, ca subiect axiologic integrat în istoria sa, prin comprehensiune, prin perspectiva sa.

Istoria e o disciplină în care legile nu ajung la formulări explicite, ci „*se insinuează discret*“. Faptele individuale, reconstruite în nişte tablouri statice, nu dobândesc viaţă decât integrate într-o „sinteză epică“, într-o desfăşurare narativă, pentru a căpăta sens şi coerenţă. Aşa cum „*filmul făcut din fotografii statice trebuie pus în aparatul de proiecţie*“ pentru ca episoadele, înlănţuite narativ, să devină inteligibile, prin înscrierea lor într-un „nex dramatic“, tot astfel evenimentele istorice trebuie integrate într-un „scenariu epic posibil“, pentru a dobândi un sens uman, oricât de „discret“, abia sugerat.

Prelucrarea epică a faptelor presupune inevitabil integrarea lor în mediul istoric, social şi cultural în care au apărut şi în care au îndeplinit anumite funcţii. Călinescu conchide: „*Aşadar, cine nu ştie să nareze nu-i istoric*“. Fiecare istoric îşi construieşte un „scenariu“ în care integrează faptele şi documentele, lăsând şi „locuri goale“, pentru a da prilej cititorului să „colaboreze“ şi el la sinteza epică. Istoria literară nu poate fi construită decât de „*un critic formulator de valori*“, care va insera valorile, personalităţile, şcolile, curentele într-un sistem epic, organic, astfel că scriitorii, ca individualităţi creatoare, devin „pretexte“, nişte personaje ale unui „roman“. Aşadar, conchide Călinescu, „istoria este o ştiinţă cu legi inefabile şi o sinteză epică“.

---

[458] *Ibidem*, p. 170.
[459] *Ibidem*, p. 171.

Tradiție şi cultură națională modernă

În lucrarea sa fundamentală, Călinescu reconstituie etapele majore ale evoluției literaturii române în paralel cu transformarea mentalităților şi cu procesul de modernizare a culturii române. Disociind esteticul de cultural, el examinează literatura română în procesul ei de desprindere treptată din complexul activităților culturale, arătând modul în care – sub influența firească a modelelor occidentale, odată cu „*alunecarea înceată a moravurilor*“ prin contactul cu lumea apuseană – scrisul literar s-a profesionalizat, iar literatura a acumulat caracteristici tot mai originale, fiind o dezvoltare de expresie modernă a fondului spiritual popular.

Respingând viziunea lovinesciană care subaprecia tradiția premodernă, separând literatura modernă de fondul cultural tradițional, Călinescu îşi va concepe istoria sa ca o demonstrație a evoluției organice şi a „puterii de creație“ a românilor, dorind să infirme scepticismul şi atitudinile celor care au cultivat „*o prea lungă desconsiderare de noi înşine*“. El este interesat să demonstreze că literatura a avut o evoluție organică, recuperând rapid handicapul întârzierii, odată cu procesul de modernizare generală a societății româneşti, pe suportul unei tradiții naționale incontestabile.

> *„În definitiv, tradiție nu înseamnă altceva decât înaintare organică după legi proprii şi nu este îndoială că organicul există în literatura romînă. Se cade doar să-l descoperim, fără prejudecăți, şi mijlocul nimerit este a scrie o istorie literară bine informată, însă de substanță, nu de nume proprii şi de cifre. Oricât ar ține seama de univers, o adevărată critică îşi stabileşte scara de valori în cuprinsul literaturii sale (asta înseamnă tradiție)“.*[460]

Aspectul fundamental al demonstrației sale privea însă consistența tradițiilor pe care se edifică această literatură, vechimea şi caracterul elaborat al civilizației noastre rurale, fondul autohton de sensibilitate, prelucrat şi exprimat în forme diverse şi savante ale literaturii populare. Astfel, în capitolul dedicat lui Creangă, dar şi în lucrarea de sine stătătoare pe care o dedică marelui povestitor, Călinescu admiră „reprezentarea vieții țărăneşti“, expresivitatea limbii, forța artistică a evocării, caracterul exponențial al valorilor codificate în universul rural, astfel că autorul *Amintirilor din copilărie* devine un artist puternic individualizat, dar „unul exprimând pe toți“. În spatele unui asemenea creator stă o îndelungată tradiție orală şi un exercițiu artistic anonim, fără de care nu putem înțelege performanța sa.

> *„Scriitori ca Ion Creangă nu pot apărea decât acolo unde cuvântul e bătrân, greu de subînțelesuri, aproape echivoc şi unde experiența s-a condensat în formule nemişcătoare, tuturor cunoscute, aşa încât opera literară să fie aproape numai reaprinderea unor elemente tocite de uz“.*

Creangă confirmă aşadar retrospectiv disponibilitatea literară a limbii, erudiția orală, tradiția artistică de fundal, rafinată prin colaborarea secolelor. Călinescu evocă lumea satului ancestral ca argument al unei baze culturale elaborate, complexe şi de înalt umanism, unde experiența a ajuns să fie exprimată „impersonal şi aforistic“, exact la antipodul reprezentărilor ce vedeau în lumea rurală un mod de viață primitiv, instinctual, elementar, barbar, anticultural. Dimpotrivă, la Călinescu lumea rurală, baza civilizației româneşti, cuprinde o umanitate filtrată şi mijlocită de un tip specific de cultură, care a atins un înalt grad de elaborare „canonică“, de rafinament estetic şi moral. Aşa se explică sentințele lui Călinescu:

> *„Regresiunea spre sat e o trăsătură a raselor vechi. De aceea teoria primitivității noastre trebuie să cadă. Noi nu suntem primitivi, ci bătrâni“.*[461]

„*Suntem nişte adevărați autohtoni de o impresionantă vechime*“, afirmă Călinescu în ultimul capitol al *Istoriei* sale. Această vechime explică şi anumite atitudini caracteristice ale românilor față de natură, notele dominante la unii scriitori, la care e vizibilă regresiunea spre civilizația de tip arhaic, „fatalismul energetic“, sociabilitatea, modestia şi discreția, gravitatea şi simțul măsurii. El surprinde în clasicismul arhetipal, canonic al culturii populare şi al folclorului (basmul, experiența

---

[460] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, pp. 3-4.

[461] *Ibidem*, p. 974.

transcrisă în proverbe), atitudinea de retragere din planul efemerului şi devalorizarea mişcării, accentul pus pe comportament ritualic. Folclorul, prin teme, motive, mituri şi formule stilistice atât de variate, a alimentat permanent literatura de factură modernă, dovedind astfel legăturile de adâncime ale spiritualităţii autohtone. Călinescu identifică în masa temelor folclorice patru mituri fundamentale, care tind a deveni „pilonii unei tradiţiei autohtone“: *Traian şi Dochia, Mioriţa, Meşterul Manole şi Zburătorul*. Ele înfăţişează patru teme fundamentale pentru viziunea românească asupra existenţei: „*naşterea poporului român, situaţia cosmică a omului, problema creaţiei şi sexualitatea*“. Avem, deci, un mit etnologic, unul metafizic, „mitul creaţiei“ şi „mitul erotic“.

Dar iată textul, aproape în întregime, al capitolului introductiv la *Istoria literaturii române. Compendiu*, scris de Călinescu în 1945, text mult comentat, în care, cu ecouri din Pârvan, criticul formulează o viziune personală privind vechimea, continuitatea şi potenţialul culturii române.

„Cea mai curentă prejudecată întreţinută de noi înşine şi de străini este că suntem o naţiune tânără, bineînţeles în stare de un frumos viitor. Asta dă un anume optimism, însă nu e mai puţin prilejul unui aer protector din partea popoarelor vechi, ba chiar a unor pretenţii de superioritate a cutărei naţiuni foarte de curând imigrate. Nici datele istoriei, nici examenul etnologic nu confirmă tinereţea noastră. Noi suntem în fond geţi, şi geţii reprezintă unul dintre cele mai vechi popoare autohtone ale Europei, contemporane cu grecii, cu celţii, cu grupurile italice anterioare imperiului roman. Acest imperiu roman găsea aici un stat vechi, se lupta cu el şi-l răpunea cu greu. Ca întotdeauna în îndelungul zbuciumatei noastre istorii, prin aşezare geografică, noi am suportat izbirile, absorbind elementul alogen. O revărsare celtică acum vreo două milenii a lăsat urme evidente în fizionomia şi purtarea noastră. Cu grecii am fost totdeauna în strânse legături, fie prin mijlocirea tracilor, fie prin expansiunea statornică a insularilor spre coasta Pontului Euxin. De altfel, mitologia noastră religioasă întemeiată pe cultul lui Zamolxe, care, aşa nebuloasă cum este, stă alături de marile religii străvechi ale Olimpului şi al Valhallei, atestă înrudirea oficială cu lumea elină prin elementul dionisiac şi pitagoreic. Toate rasele mari se caracterizează printr-o adâncă noţiune a eternităţii şi prin punerea vieţii terestre în dependenţă de absolut. În vreme ce popoarele barbare sunt superstiţioase şi tranzacţionează cu demonii, geţii, înfigându-se în suliţi, consultau divinitatea de-a dreptul în cer. Sentimentul adânc al providenţei îl au românii în cel mai înalt grad şi ceea ce s-a socotit scepticism, fatalism nu e decât credinţa că Zeul nu ajută în faptele necuvenite. [...]. Invazia romană, căci invazie a fost oricât am colora-o, ne-a lăsat o limbă nouă şi mult sânge din acele părţi ale imperiului care nu ne erau propriu-zis străine. Traian însuşi era iberic. Prin penetraţia romană nu s-a născut un popor nou, ci un popor foarte vechi s-a modificat prin înrâurirea altuia mai nou. Imperiul roman, formaţie mozaicată, ca multe state cuceritoare, cu o civilizaţie de împrumut, înfăţişa pentru Dacia un fenomen politic recent. Creştinismul adus de romani găsi aici un teren prielnic şi în vreme ce multe popoare din centrul Europei se creştinară în timpuri cu totul apropiate, dacii imperiali fură creştini foarte de curând. Cultul morţii şi setea vieţii eterne îi îndreptau numaidecât spre noua religie.

Ceea ce îndreptăţeşte pe mulţi să susţină tinereţea noastră (ocolind documentaţia istorică) este forma ţărănească a civilizaţiei române. Unii conaţionali deplâng această stare şi speră că în mod vitejesc ne vom arunca, asemeni popoarelor de culoare de pe alte continente, în cea mai violentă viaţă de oraş tehnic. Străinii răuvoitori numesc asta deficit de civilizaţie şi exaltă comparativ civilizaţia lor. Dar tocmai ruralismul nostru constituie dovada suplimentară a marii noastre vechimi. Într-adevăr, rasele străvechi sunt conservative, regresive şi defensive.[...]. În munţii occidentali, ca şi în Carpaţi, oamenii au fizionomia tipică străvechilor civilizaţii pastorale: faţa brăzdată de vânturile alpine, ochi pătrunzător şi neclintit de vultur, ţinuta rigidă, muţenie. Ţăranca română îşi acoperă gura cu basmaua, ca pe un organ nefolositor. Frugalitatea e aceea a popoarelor agrare statornice. Dimpotrivă, imigranţii sunt gălăgioşi, gesticulanţi, zgomotoşi, carnivori, ofensivi, cu o mare aptitudine la o «civilizaţie» ce nu e decât o ignorare totală a

geologicului. Tabăra de corturi se preface în oraş. Satele ungurilor sunt nişte minuscule oraşe, oraşele românilor sunt nişte mari sate. Alături de celţii moderni, noi avem ca şi chinezii o puternică expresie ritualică şi stereotipă. [...].

Când, prin urmare, studiem literatura română, e greşit să măsurăm cu dimensiuni superficiale. Civilizaţia şi cultura poporului român sunt străvechi şi literatura nu-i decât o formă secundară şi deloc obligatorie. Condiţiile politice au lipsit pentru o cultură de salon şi azi încă sforţările constructive sunt culcate la pământ. Poporul român a avut ca mijloc de perfecţiune sufletească limba superioară, riturile, tradiţiile orale, cărţile bisericeşti. Când întâile cronici se iviră, ele atestau o expresie rafinată, efect al unei înaintări culturale neîntrerupte. Nouă este numai literatura de tip occidental (poezia profană, proza analitică, drama). Când o adoptam, aduceam un suflet experimentat şi două sute de ani ne-au fost de ajuns să producem o literatură superioară, de mulţi invidiabilă. Câteva secole de întârziere relativă nu pot anula folosul unei existenţe imemoriale“[462]

Călinescu a susţinut idei asemănătoare şi în *Istoria* mare, din 1941, fiind interesat să fundamenteze istoric specificul naţional, insistând asupra autohtoniei românilor, asupra fondului getic şi chiar celtic al unor dimensiuni ale caracterului nostru. Împotriva teoriilor despre „tinereţea“ şi despre caracterul „recent“ al culturii noastre, el vrea să reabiliteze civilizaţia străveche, populară, baza şi aisbergul invizibil pe care se înalţă edificiul culturii române, factorul care explică dăinuirea noastră.

„Tipul nostru fizic este total deosebit de al popoarelor vecine şi din centrul Europei. Dacă avem afinităţi cu grupurile meridionale (neotracice sau insulare) nu numai prin împerechere apropiată, ci prin înrudire atavică, noi nu regăsim similităţi pentru fizionomia noastră decât în Occidentul extrem al Europei până în pensinsula iberică şi în insulele britanice chiar. S-a vorbit de francizarea păturii noastre culte, însă acela e un fenomen de suprafaţă. Se poate oricând controla (şi evenimentele au ajutat această experienţă) că ţărănimea română are o simpatie organică pentru lumea vestică. Asta se explică rasial. Celţii s-au revărsat acum două milenii şi ceva în aceste părţi aducând o civilizaţie nu total străină. Teoria că geţii ar fi goţi e dezminţită de feţele noastre. Celtismul nostru e dimpotrivă confirmat, iar în voluptatea de sălbăticie abruptă a lui Sadoveanu e mult element ossianesc“.[463]

Afirmaţiile lui Călinescu sunt uneori şocante, dar ele aveau o adresă critică internă, fiind menite să contracareze teoriile care subliniau prea apăsat caracterul nostru „răsăritean“, oriental; în consecinţă, autorul ţine să aducă, dimpotrivă, argumente suplimentare privind afinitatea noastră de substrat etnic cu popoarele occidentale. Astfel, tocmai cultura populară, desconsiderată de curentele moderniste, cultură de un clasicism interior şi cu rădăcini multimilenare, dovedeşte caracterul nostru structural european, explicând astfel uşurinţa cu care au fost asimilate modelele occidentale în epoca modernă. A demonstra că există o solidă tradiţie culturală românească înainte de declanşarea procesului de occidentalizare, pe care Lovinescu îl fixa în secolul al XIX-lea, era o miză importantă pentru teoria lui Călinescu, întrucât el dorea să justifice astfel integrarea noastră firească, nu mimetică, în lumea europeană.

De aceea, Călinescu plasează discuţia despre cultura română mereu în context european, nu oriental, iar când afirmă că românii se caracterizează printr-un „*fatalism energetic*“ (formulă paradoxală!), el ţine să precizeze că această caracteristică „*nu-i deloc un aspect oriental*“. Apartenenţa la Europa este un dat subînţeles la Călinescu şi adeseori ţine să o afirme răspicat: „*Ţările române n-au fost niciodată în afara Europei şi începuturile lor dezvăluie o puternică ţinută feudală*“.[464] Ideea pe care vrea să o demonstreze Călinescu este rezumată astfel de unul dintre cei mai profunzi exegeţi ai operei sale, anume că absenţa literaturii scrise, de factură modernă, „*nu*

[462] G. Călinescu, *Istoria literaturii române. Compendiu*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, pp. 13-15.

[463] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p. 974.

[464] G. Călinescu, *Istoria literaturii române. Compendiu*, ed.cit., p. 38.

înseamnă absenţa culturii şi, dacă pentru cea dintâi occidentalizarea înseamnă începutul, pentru cea de a doua nu reprezintă decât o etapă“. Mircea Martin, autorul afirmaţiei de mai sus, „traduce“ în continuare astfel gândul lui Călinescu:

> *„Literatura în sens modern, complex, al termenului este o achiziţie recentă, ea se aşază însă pe mult mai vechi sedimente. Rădăcinile ei se prelungesc în vechea cultură ţărănească şi se pierd în imemorial, adică în folclor. Relativa ei întârziere nu trebuie să anuleze o continuitate şi să provoace impresia falsă de gol spiritual şi istoric. Saltul calitativ pe care apariţia literatuirii îl reprezintă este de neconceput fără acumulări îndelungate, fără o tradiţie culturală viabilă“.*[465]

Atitudinea diferită faţă de tradiţia culturală românească este punctul în care teoria lui Lovinescu şi cea a lui Călinescu se despart radical, observă acelaşi exeget. Cei doi mari critici şi teoreticieni ai fenomenului românesc operează cu paradigme diferite. Pentru Lovinescu, dezvoltarea noastră modernă, de tip „revoluţionar“, care a debutat prin importul integral al formelor occidentale, al „formelor fără fond“, a fost posibilă tocmai pentru că nu aveam o „tradiţie“ anterioară, constituită în „multiple forme ale culturii“. Pentru Călinescu, dimpotrivă, dezvoltarea atât de rapidă a culturii române, adoptarea eficentă a aceloraşi forme occidentale şi constituirea unei literaturi originale, de factură modernă, ca semn distinctiv al identităţii noastre spirituale, nu erau posibile fără existenţa unei tradiţii culturale îndelungate şi a unui efort spiritual premergător. Dialogul critic şi controversele teoretice dintre cele două poziţii antinomice continuă şi astăzi, în forme manifeste sau disimulate.

Naţional şi universal

Cu toate că lucrarea lui Călinescu a stârnit la apariţie, şi multă vreme după aceea, ostilităţi şi de la stânga şi de la dreapta spectrului politic şi literar, ea s-a impus ca un monument al culturii române moderne, ca un „roman“ al literaturii noastre, inegalabil prin forţa de creaţie a autorului, expresivitatea portretelor făcute scriitorilor, viziunea internă şi seducţia expresiei. Afirmând că literatura română este o „strălucită literatură“, ce poate servi drept „cea mai clară hartă“ a sufletului naţional, Călinescu utilizează criteriul specificului naţional în unitate cu cel axiologic, scoţând în relief scriitorii emblematici, cei care exprimă mesajul românesc în universalitate. Criteriul estetic nu poate lipsi din perspectiva istoricului literar, întrucât el face o „istorie de valori“, ce urmează a fi determinate prin mijloacele criticului.

> *„Critică şi istorie literară sunt două momente din acelaşi proces. Nu poţi fi critic fără perspectivă istorică, nu poţi face istorie literară fără criteriul estetic, deci fără a fi critic“.*[466]

Caracterul naţional este un rezultat firesc al creaţiei, nu o consecinţă a unui program ideologic normativ, care ar impune o direcţie estetică anumită, care ar îndruma pictura, literatura sau muzica pe coordonate naţionale. Această idee este reluată frecvent de Călinescu, împotriva orientărilor tradiţionaliste care se temeau că ne-am pierde specificitatea datorită influenţelor externe. Portretul interior al românilor e dedus din caracteristicele operelor literare de vârf (Maiorescu, Creangă, Eminescu, Coşbuc, Goga, Rebreanu, Blaga, Sadoveanu etc.). După alte precizări necesare, dintre care amintim pe aceea că specificul nu e dat de o notă unică, ci de anumite dominante înscrise într-o configuraţie, G.Călinescu afirmă:

> *„Specificul nu e un dat care se capătă cu vremea, ca să se poată afirma că abia suntem «pe calea de determinare», el e un cadru congenital. Şi, fiindcă nu se capătă, nici nu se pierde [...]. O cultură conţine în sine toate notele posibile, precum un individ toate aspectele caracterologice. Francezii sunt cartezieni, dar unii sunt mistici, englezii sunt pragmatici, dar mulţi sunt nişte visători, germanii sunt romantici şi sistematici, dar printre*

---

[465] Mircea Martin, *G.Călinescu şi „complexele“ literaturii române*, Bucureşti, Editura Albatros, 1981, p. 101.
[466] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. cit., p. 4.

ei sunt sceptici şi dezordonaţi. Specificitatea nu e o notă unică, ci o notă cu precădere. Românii fiind oameni întâi de toate, deci generici, sunt naţionalişti, mistici, raţionalişti, fatalişti şi toate celelalte. Nu de la Mauras avea să înveţe România sentimentul primordial de naţie pe care îl avea explicit Miron Costin. Întrebarea e numai care e nota sa mai subliniată, fiind ştiut că un organism nu imită niciodată nimic, având toate virtualităţile în el. Ceea ce pare imitaţie este doar o sugestie primită la timp oportun. Spaima că ne-am putea falsifica trebuie să dispară. Garanţia originalităţii noastre fundamentală stă în factorul etnic".[467]

Cu toată viziunea relativ organicistă, pentru Călinescu specificul naţional al operelor artistice nu este un factor predeterminat, ci este *o consecinţă* a valorii lor estetice intrinseci, nu rezultatul unui program ideologic. „*Cine creează cu adevărat creează întotdeauna specific, după cum apa pusă într-un vas ia forma vasului. Cuvântul «trebuie» nu are ce căuta într-o cercetare obiectivă asupra culturii*". Aşadar, specificul este un element *structural* pentru orice cultură şi pentru oricare fază istorică a ei. Cultura modernă se edifică *pe un fundament etnic* care-i asigură specificitatea, fără însă a i-o furniza direct. „Factorul etnic" înseamnă şi la Călinescu *structura interioară a culturii*, istorie specifică acumulată în tradiţii şi sisteme de atitudini faţă de lume, limbă şi monumentele ei literare, matricea stilistică etc. Culturile au în mod intrinsec o vocaţie universală, vocaţia de a exprima condiţia umană, sondând formele ei concrete dintr-un anumit timp şi loc. „*Fiecare naţie de pe lume e îndreptăţită să spere că va fi sortită să exprime de la locul ei terestru adevărurile universale*".[468]

Călinescu a înţeles faptul esenţial că *funcţia exponenţiala naţională a unei opere este direct legată de înălţimea ei axiologică.* Operele situate pe trepte valorice joase nu reuşesc să se constituie în modele durabile ale unei spiritualităţi, rămânând strict ilustrative şi interes documentar, fatal epigonice şi imitative faţă de un model intern sau extern. În schimb, operele repreprezentative, cele care rezumă simbolic identitatea unei culturi şi care lărgesc totodată câmpul ei de expresie, impunând *modele* de specificitate, sunt tocmai cele mai împlinite sub raport valoric. De exemplu, o creaţie artistică minoră sub raport estetic va avea o valoare reprezentativă la fel de modestă, de scurtă durată, deşi în anumite contexte elementele ei de specificitate pot fi hiperbolizate faţa de valoarea ei estetică reală. Asimetria e posibilă şi în situatia inversă, când o operă exceptională sub raport artistic nu e validată social sau e contestată din perspectiva unui model preconceput şi canonizat de specificitate.

Poziţia lui Călinescu este aceea că *fiecare creator de marcă are un mod ireductibil de a fi specific*. Specificitatea naţională nu întunecă şi nu anulează originalitatea individuală a creatorilor, căci specificul nu se obţine, spune G.Călinescu, prin conformarea la o „*ţinuta canonică*", impusă de un stil, de un curent artistic sau de o directivă ideologică. Mai mult, căutarea obsesivă şi programatică a specificitătii se soldează cu efecte estetice neconvingătoare, adesea degradate. Acelaşi Călinescu afirma: „*Specificiştii adesea nu sunt cei mai specifici, ascunzând sub o teorie complexul lor de inferioritate etnică*".[469] Aşadar, pe plan axiologic, termenii ecuaţiei universal/specific se identifică.

„Universalitatea fiind un punct cosmic al unei verticale pe pământ, iar nu o abstracţie, orice poet universal este ipso facto un poet naţional".[470]

Călinescu ne oferă aici o formulare axiomatică a raportului pe care-l abordăm. Nu orice poet considerat „naţional" e universal, ci invers, universalitatea, care este echivalentă cu valoarea, confirmă şi semnificaţia naţională a operei. Creatorii şi gânditorii români au subapreciat adesea însemnătatea procesului real de universalizare. E cunoscută astfel poziţia lui Călinescu faţă de cei care deplângeau cioranian lipsa de răspândire şi de audienţă a creaţiilor româneşti:

---

[467] *Ibidem,*p. 973.

[468] G. Călinescu, *Sensul clasicismului*, în vol. *Principii de estetică*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, p. 367.

[469] G. Călinescu, *Istoria literaturii* ....ed. cit., p. 974.

[470] G.Călinescu, *Studii şi comunicări,* Bucureşti, Editura Tineretului, p.147.

„Universalul e absolutul. Chestiunea răspândirii e de un ordin cu totul secundar şi exterior şi depinde numai de legile difuziunii. Dante exista în Trecento şi continentele nu-l cunoşteau, Racine era în secolul al XVII-lea şi boierii români nu-l cunoşteau".[471]

Drept este că problema decisivă rezidă în existenţa acestor valori universale în cuprinsul unei culturi naţionale, dar, fără înscrierea lor în orbita comunicaţională, cultura respectivă nu se poate afirma, nu-şi poate proba această existenţă originală. Sensul comunicaţional nu trebuie absolutizat, dar a-l ignora astăzi ar fi o eroare capitală. Înscrierea unei opere în circuitul comunicaţional este o premisă a recunoaşterii şi a validării ei pe plan mondial.

Reevaluarea importanţei pe care o are aspectul comunicaţional e în strânsă legătură cu insatisfacţia pe care o trăieşte conştiinţa de sine a culturii române în privinţa acestei „chestiuni" pe care G. Călinescu o proclama de ordin secundar şi exterior. Problema e mult prea complexă pentru a o putea aborda aici în toate implicaţiile sale. De altfel, Călinescu însuşi revine, într-o conferinţa din 1947, asupra universalizării, operând perfect conştient cu disocierea dintre universalitatea potenţială şi cea comunicaţională, fără a mai devaloriza tranşant „chestiunea difuziunii":

„Criza de universalitate este de fapt o criză optică, o criză de difuziune. Literatura noastră nu e în atenţia universului. De unde vine aceasta? Din lipsa de valoare? Nu, căci tocmai autorii noştri cei mai puţin valoroşi sunt traduşi în nenumărate limbi. Intrarea unei literaturi în conştiinţa universală se supune unor legi misterioase şi socotesc că orice-am face nu (se) poate suplini procesul natural. Cred însă că mecanismul e acesta. Prin atenţia îndreptată asupra unui popor dintr-o cauză oarecare, se naşte deodată interesul pentru soarta culturii acestui popor. Astfel curiozitatea pentru fenomenul slav a introdus literatura rusă în reflectorul atenţiei cosmice, de care acum beneficiază şi cele mai mărunte produceri. Catolicismul a răspândit literatura şi arta italiană, filosofia probabil cultura germană. Un prilej accidental duce la descoperirea unei culturi. E necesar însă ca, în momentul descoperirii, respectiva cultură să pară a fi produs o formă de creaţie nouă. Aci unii fac obiecţia: dar tocmai asta ne lipseşte, noutatea. Iată un lucru pe care nu-l putem şti. Noutatea e o chestiune de orizont, cum zic diltheyenii; surpriza poate veni oricând. [...]. Cine îmi spune mie că peste un mileniu Iorga nu va apare (ca) un Confucius, iar Blaga un soi de Platon? Contaminările culturale pe care le constatăm azi devin fără însemnătate mâine când patina timpului descoperă o culoare nouă. Aşa cum pictura profită de patină, este o patină şi a literaturii. Neculce nu ştia că e scriitor. Limba noastră de azi va face deliciile secolelor de mâine şi vulgarităţile noastre vor deveni suave. Nu vreau să spun că proasta literatură se va face bună prin distanţă, însă literatura bună pentru noi azi, căpătând adâncime, va avea fără discuţie o altă suprafaţă de percepţie. O literatură, o artă în general, nu cade în interesul cosmic decât când are un lung proces de dezvoltare. [...]. Aşa se întâmplă şi cu culturile în general. Atenţia stârnită de un moment matur descoperă în intregime şi valorifică tot restul culturii şi totul pare nou. Aşadar, cultura noastră va deveni universală la timpul său, iar tânguirea că nu e universală pentru anume lipsuri iluzorii e fără temei".[472]

Din acest lung citat se poate vedea frământarea şi căutarea lui Călinescu de a împăca *universalitatea axiologică, potenţială* (indiferentă la oscilaţiile receptării) şi *universalizarea efectivă*, cea din urmă aflată în suferinţă pentru cultura română. Călinescu amestecă aici „chestiunea difuziunii" cu variabilitatea istorică a receptării şi a orizontului de aşteptare, proiectând universalizarea operelor româneşti în viitor, pentru a linişti conştiinţa nefericită a acestei culturi, frustrată azi de faptul că beneficiază de o „*suprafaţa de percepţie*" limitată, sub potenţialul ei spiritual, dacă ne-am conduce numai după considerente strict axiologice.

---

[471] G. Călinescu, *Istoria literaturii...*ed. cit., p. 955.

[472] G. Călinescu, *Aproape de Elada*, Selecţie şi comentarii de Geo Şerban*, Revista de istorie şi teorie literară*, Supliment anual, nr. 2, Colecţia „Capricorn", 1985, pp. 87-89.

9. Alte personalități

În perioada interbelică, ştiinţa românească a obţinut în multe domenii rezultate deosebite, care au fost recunoscute pe plan mondial. Aceste rezultate au fost obţinute prin strădania multor savanţi din generaţia mai veche, care au publicat acum opere fundamentale, dar şi prin contribuţia a numeroşi savanţi mai tineri care se consacră în această perioadă. Şcolile ştiinţifice tradiţionale se dezvoltă, iau fiinţă noi instituţii ştiinţifice universitare şi ale Academiei, laboratoare, staţiuni experimentale, societăţi ştiinţifice, publicaţii de specialitate etc. Şcoala românească de matematică se afirmă prin Ştefan Ţiţeica, Dumitru Pompeiu, Traian Lalescu, Dan Barbilian.

În ştiinţele pozitive se afirmă o pleiadă de gânditori, *precum Henri Coandă* (mare inventator şi teoretician în fizică şi astronautică), *Emil Racoviţă* (biolog şi speolog), *Grigore Antipa* (naturalist), *Gheorghe Marinescu* (neurolog), *Nicolae Paulescu* (biolog, descoperitorul insulinei). Rezultate de prim rang obţin în fizică T. Procopiu, Horia Hulubei, în chimie G. G. Longinescu, Gh. Spacu (creatorul combinaţiilor complexe), Petre Bogdan (chimia organică), în biologie Traian Săvulescu, Gh. Ionescu-Sişeşti (întemeietorul Institutului de cercetări agronomice), în medicină Francisc I. Rainer (anatomie şi antropologie), Dimitrie Bagdasar (neurochirurgie). E. Carafoli face cercetări importante în domeniul aerodinamicii şi al mecanicii fluidelor.

Grigore Moisil, matematician recunoscut pe plan internaţional, având contribuţii majore în logica simbolică şi în cercetarea care va duce la apariţia calculatoarelor. Îşi continuă cercetările şi după război. *Octav Onicescu* (matematician şi fizician) este creatorul unei teorii de notorietate mondială. El a opus mecanicii relativiste o altă mecanică, numită *Mecanica invariantivă*, bazată pe alte principii. Este singura teorie solidă care propune o alternativă la mecanica relativistă.

Ştefan Odobleja este creatorul principiilor fundamentale ale ciberneticii într-o lucrare intitulată *Psihologia consonantistă*, publicată în limba franceză în 1938, cu 10 ani înainte ca Norbert Wiener să enunţe legile acestei ştiinţe. Principiul consonanţei este de fapt principiul acţiunii inverse, principiul fundamental al ciberneticii, formulat de Odobleja în lucrarea amintită.

În estetică şi în teoria artei trebuie menţionate contribuţiile *Mihail Dragomirescu* (a elaborat un sistem estetic structuralist), *Liviu Rusu* (cu o lucrare despre logica frumosului), *Petru Comarnescu* (teoretician al artei, cu studii valoroase asupra artelor plastice).

Alexandru Claudian şi Eugeniu Speranţia sunt sociologi şi filosofi de prim rang, care au elaborat concepţii inedite pentru perioada lor, ultimul fiind un precursor al sociologiei fenomenologice şi al interacţionsului simbolic. Trebuie menţionaţi, de asemenea: *Petre Pandrea,* gânditor complex, eseist strălucit, a scris printre primii o lucrare de sociologie a fascismului, în 1933, *Germania hitleristă*, în care a dezvăluit şi analizat cu profunzime orientarea rasistă şi expansionistă a politicii lui Hitler; *Ion Petrovici,* filosof şi profesor, având contribuţii fundamentale în logică; *Nicolae Bagdasar,* teoretican al cunoaşterii şi istoric al filosofiei (lucrări: *Filozofia contemporană a istoriei* – 1930, *Istoria filozofiei româneşti* – 1940); *Onisifor Ghibu,* un mare pedagog, reformator al şcolii româneşti, luptător pentru unitatea naţională; *Dan Bădărău*, logician şi istoric al filosofiei; *Ion Biberi,* eseist, psiholog şi teoretician al artei; *Traian Brăileanu* (1882-1949), filosof şi sociolog, autor al lucrării *Teoria comunităţii omeneşti* – 1940; *Edgar Papu,* teoretician al artei, cu studii fundamentale privind stilurile artistice – cu lucrarea de sinteză *Despre stiluri* (1986), cel care a enunţat şi teoria protocronismului, complementară faţă de teoria sincronismului, elaborată de Eugen Lovinescu.

Camil Petrescu este autorul unei ample lucrări filosofice intitulate *Doctrina substanţei*, elaborată între 1939-1941, pe care a depus-o în 1942 la Biblioteca Vaticanului. Lucrarea a fost refăcută parţial în 1954 şi a fost publicată integral abia în anul 1988. Influenţat de orientarea fenomenologică, autorul propune o reformă a raţionalismului abstract, care s-ar ocupa doar de „esenţe abstracte". Poziţia sa antiintelectualistă îl conduce spre o „*ontologie a concretului*", adică spre o filosofie care să se refere al substanţa reală a lucrurilor. El are în vedere, deci, reabilitarea individualului şi a concretului, împotriva intelectualismului formalist. Într-un sens antikantian, el afirmă că raţiunea nu dă legea realului, ci are doar menirea de a recunoaşte realul. Influenţat de

Bergson şi Husserl, el conferă substanţialismului sensul de filosofie a concretului. Scriitor reflexiv şi cu vocaţia gândirii teoretice, el abordează o serie de chestiuni filosofice în lucrările *Teze şi antiteze* (1936), *Modalitatea estetică a teatrului* (1937) – care reprezintă una dintre primele teoretizări ale teatrului ca formă de expresie artistică. Subliniind forţa de semnificaţie a teatrului, autorul consideră că esenţa acestei arte e dată tocmai de asimilarea unor convenţii, la distanţă faţă de naturalismul modern, imitativ.

Lucreţiu Pătrăşcanu (1900-1954) a fost un reprezentant al gândirii marxiste din România, afirmându-se prin lucrări de analiză asupra proceselor sociale din perioada modernă şi asupra gândirii româneşti: *Probleme de bază ale României* (1944), *Curente şi tendinţe în filosofia românească*(1946). A fost ministru al justiţiei în Guvernul Petru Groza. Poziţiile sale antidogmatice, mai ales în problema naţională, i-au atras ostilitatea cercurilor comuniste prosovietice. A fost arestat în 1948 şi, după un proces înscenat, a fost executat în închisoare.

Anton Dumitriu (1905-1992), profesor la Universitatea din Bucureşti, gânditor profund, cu numeroase contribuţii în istoria gândirii, teoria cunoaşterii, teoria ştiinţei, în logică şi în logica matematică. Lucrările importante: *Logica nouă, Logica polivalenntă, Philosophia mirabilis, Soluţia paradoxelor logico-matematice* (1966)*, Teoria logicii* (1973). Lucrarea sa monumentală este *Istoria Logicii*, publicată în 1969. În perioada interbelică a publicat o lucrare intitulată *Între Orient şi Occident*, pe care o va republica, refăcută, în 1980, sub titlul *Culturi eleate şi culturi heracleitice*. Autorul repune în discuţie diferenţele tipologice dintre culturi şi refundamentează opoziţia dintre Orient şi Occident, entitaţi văzute aici ca două tipuri fundamentale de culturi, ce au în nucleul lor *moduri de gândire şi mentalităti distincte*. Culturile orientale (chineză şi indiană, în special) ar fi „*culturi eleate*“, pentru care curgerea şi devenirea sunt iluzorii, iar adevărul absolut este plasat în realitătile stabile şi transcendente. Prin contrast, culturile de formulă occidentală sunt *„culturi heracleitice“*, preocupate de natura schimbătoare a lucrurilor, pe care vor să o îndiguiască în raporturi generale şi necesare, formulate de ştiinţă. Culturile de tip eleat încremenesc într-un sistem static de principii, organizate în mod necontradictoriu, pe câtă vreme culturile de tip heracleitic, animate de spiritul ştiintific, eminamente relativist şi critic, construiesc o multitudine de sisteme de idei deschise la experienţă, valabile relativ şi oricând susceptibile de fi corectate sau întregite cu sisteme complementare de descriere. Pentru aceste culturi „nu există adevăr ştiintific absolut, ci numai adevăruri în cadrul unei teorii, faţă de axiomele necontradictorii alese“ ca bază de pornire, ca presupoziţii ultime. Aceptând relativitatea, complementaritatea şi diversitatea modurilor de descriere şi înţelegere a lumii, ele s-au salvat mereu de riscul de a îngheţa într-un sistem dogmatic de idei, trăind cu pasiune experienţe alternative. Dar diferenţele morfologice nu trebuie transformate în ierarhizări valorice. Avem în faţă două moduri de raportare la lume. Fiecare cu avantajele şi dezavantajele sale. Orientul, devalorizând lumea exterioară şi istoria, le-a opus stabilitatea formelor de cunoaştere şi de expresie, precum şi tiparele conservative ale unor moduri de organizare socială. Occidentul, dimpotrivă, a interiorizat istoria şi s-a confruntat cu ea în chip faustic, printr-un asalt permanent – practic şi cognitiv – asupra naturii, experimentând variate moduri de cunoaştere şi de organizare socială. Iată, aşadar, două moduri de a valoriza omul şi lumea, două paradigme globale ale culturii şi civilizaţiei umane.

XIV
Cultura română în perioada regimului comunist. Tranziția postcomunistă şi reconstrucția culturii române. Poziții actuale privind identitatea națională şi procesul integrării europene

1. Instaurarea regimului comunist şi suprimarea elitelor culturii naționale

Represiunea şi instituționalizarea controlului ideologic: cenzura

Regimul comunist a fost instaurat în România sub presiunea directă a forțelor sovietice de ocupație, împotriva voinței poporului român, în conjunctura geopolitică apărută după terminarea celui de al doilea război mondial. Acest proces a parcurs, între anii 1945-1947, o perioadă de tranziție tulbure, care s-a încheiat prin actul de abdicare forțată a regelui Mihai, la 30 decembrie 1947, şi prin adoptarea noii Constituții din aprilie 1948, care a anulat pluralismul politic, a consacrat acapararea completă a puterii de către forțele comuniste şi instaurarea regimului de „democrație populară". După cum se ştie, regimurile comuniste din țările central şi est europene, în momentul când au preluat complet puterea, au distrus elita intelectuală, procedând cu violență la reprimarea şi exterminarea fizică, în închisori şi lagăre, a unui mare număr de membri ai vechii clase politice. Totodată, au desfigurat cultura națională a țărilor respective şi au impus, printr-o directivă ideologică dogmatică, o „nouă cultură", sub deviza „internaționalismului proletar".

În România, anul 1948 este unul de răscruce, întrucât atunci s-a trecut la o politică sistematică de comunizare a societății, sub aparenta legitimitate a noului for legislativ şi a legilor de esență comunistă. Din acest moment, regimul comunist a declanşat acțiunea de naționalizare a întreprinderilor economice şi de colectivizare a agriculturii, iar în plan politic şi cultural a început o represiune sălbatică față de reprezentanții elitei politice şi intelectuale, în paralel cu un program de sovietizare a culturii. Noua lege a *învățământului*, din 1948, a modificat radical structura, conținutul şi sensul educației. Marxism-leninismul a devenit ideologia oficială a statului şi, deci, toate disciplinele trebuiau adaptate la noua „concepție revoluționară" despre lume. De asemenea, în 1948 a fost înființată securitatea, sub directa supraveghere a agenților sovietici, principal instrument de represiune al regimului. Ea a fost direcționată spre controlul total al populației şi al potențialilor adversari, mai ales din rândurile intelectualilor. Sub deviza „ascuțirii luptei de clasă", acest climat de teroare a continuat până spre sfârşitul deceniului şase, când trupele sovietice staționate pe teritoriul României au fost retrase (1958).

In acelaşi an 1948, *cenzura ideologică* s-a instituționalizat, cu efecte asupra tuturor domeniilor de creație sau de activitate culturală. Au fost stabilite liste cu publicații, opere sau autori care pot vedea lumina tiparului, şi liste cu publicații şi opere care trebuiau interzise, cu autori care trebuiau scoşi din circuitul public. Bibliotecile publice au fost epurate de lucrările interzise, dar au fost

invadate de traduceri din literatura rusă, editurile şi ziarele au fost trecute sub un sever control ideologic, filmele ruseşti au invadat ecranele. Operele lui Marx, Engels, Lenin şi Stalin au fost traduse şi difuzate până la saturaţie.

Suprimarea elitelor culturale

Este o perioadă de dislocare treptată a culturii române, sub aspect instituţional şi ideologic, şi de înlocuire a valorilor naţionale cu lucrări, manuale, idei, teme şi structuri transplantate de la Moscova, cu modele sovietice. În 1947 apare o lucrare de istorie a lui Mihai Roler, în care formarea poporului român şi alte momente istorice semnificative sunt deformate grosolan în spiritul istoriografiei sovietice. După 1946 încep atacurile agresive împotriva scriitorilor care reprezentau reperele de vârf ale literaturii române: Arghezi, Blaga, Călinescu, Voiculescu; un moment semnificativ pentru noua orientare este articolul lui Sorin Toma, publicat în „Scânteia", îndreptat împotriva lui Arghezi, cu titlul *Poezia putrefacţiei sau putrefacţia poeziei*, din 1948.

Elita intelectuală şi politică românească, pentru a nu putea opune rezistenţă, a fost efectiv decapitată; scriitori, artişti, preoţi, savanţi, intelectuali care nu au aderat la regim sau care erau bănuiţi ca potenţiali adversari ai regimului au fost închişi sub diverse pretexte, ţinuţi ani de zile în închisori sau trimişi să lucreze la Canalul Dunărea-Marea Neagră, unii fără să fie judecaţi, aţii condamnaţi la ani grei (15-20 de ani) de închisoare. Lucreţiu Pătrăşcanu, lider comunist, a fost şi el arestat în 1948, sub acuzaţia de complot şi că „a renunţat la politica luptei de clasă", datorită afirmaţiei făcute de acesta: „*în primul rând sunt român, apoi comunist*", cu prilejul unui discurs ţinut la Cluj. A fost ucis în închisoare în 1954.

Alături de fruntaşii partidelor tradiţionale şi demnitarii politici din perioada anterioară care au pierit în închisori (Iuliu Maniu, C-tin C.I. Brătianu, Ion Mihalache ş. a.), o serie de intelectuali de primă valoare au avut aceeaşi tragică soartă (menţionăm doar filosoful Mircea Vulcănescu, economistul Mihail Manoilescu, istoricul Gh. Brătianu). Unii dintre intelectualii care au fost închişi (Nichifor Crainic, Petre Ţuţea, Vasile Băncilă, Vasile Voiculescu, Ernest Bernea, Radu Gyr, C-tin Noica, Edgar Papu, Anton Dumitriu, Ion Petrovici, Vladimir Streinu) au reuşit să supravieţuiască acestei dramatice experienţe (în 1964 au fost eliberaţi deţinuţii politici). Alţi scriitori şi gânditori au fost marginalizaţi, scoşi din universităţi, urmăriţi de securitate, având domiciliul forţat, cu interdicţia de a publica. În astfel de condiţii de marginalizare s-au aflat Lucian Blaga, Tudor Arghezi, Liviu Rusu, Mircea Florian, C.R.-Motru şi G. Călinescu (scos de la universitate în 1949, deşi a condus o vreme Institutul de istorie şi teorie literară şi a fost prezent în publicistică). Intuind represiunea ce avea să urmeze, mulţi scriitori şi intelectuali s-au stabilit în Occident după al doilea război mondial. Ei au continuat să scrie şi să creeze, în româneşte sau în alte limbi, afirmându-se în exil ca exponenţi ai spiritului românesc. Alături de figurile proeminente ale lui Mircea Eliade, Emil Cioran şi Eugen Ionescu, trebuie amintiţi Aron Cotruş, Ştefan Baciu, Vintilă Horia (care obţine Premiul Goncourt în 1960 pentru romanul *Dumnezeu s-a născut în exil*), Horia Stamatu, Alexandru Busuioceanu, George Uscătescu, Al. Ciorănescu.

O persecuţie la fel de puternică a fost instrumentată de regimul comunist, mai ales în primul deceniu de la instaurare, şi împotriva bisericilor şi instituţiilor religioase (preoţi şi înalţii prelaţi ortodocşi au fost întemniţaţi, au fost interzise şcolile organizate de biserici, activităţile de caritate, toate activităţile care depăşeau lăcaşurile de cult). Tot sub presiunea Moscovei, în 1948 a fost desfiinţată Biserica greco-catolică, iar conducătorii ei au fost întemniţaţi, printre care Iuliu Hossu şi Alexandru Todea. Propaganda ateist-ştiinţifică avea sarcina de a „emancipa" oamenii de credinţa religioasă. În consecinţă, la începutul anilor '50, regimul comunist reuşise prin teroare suprimarea opoziţiei (cu excepţia rezistenţei armate a unor grupuri retrase în munţi), intelectualii de referinţă fiind întemniţaţi sau marginalizaţi. Învăţământul, editurile, publicaţiile, radioul (mai târziu şi televiziunea) erau controlat riguros, iar întreaga cultură era subordonată ideologic directivelor comuniste.

2. Perioade, teme şi atitudini

În linii mari, sub raport cultural, putem deosebi trei perioade relativ distincte ale regimului comunist: dogmatismul stalinist din anii '50, perioada de relativă liberalizare între 1964-1971 şi perioada de restalinizare până în 1989.

Perioada proletcultismului şi a dogmatismului stalinist

Este perioada care acoperă, cu unele nuanţe puţin semnificative, intervalul 1948-1964. Este intervalul în care s-a consumat, după epoca fanariotă, cea mai teribilă tragedie naţională, este perioada unui „holocaust" al culturii naţionale, în care elita culturală anterioară a fost decapitată fizic sau marginalizată, perioada în care România a trăit sub agresiunea unui model cultural de ocupaţie, vizând distrugerea memoriei istorice şi rusificarea instituţiilor, a învăţământului şi a culturii în ansamblul ei. Spaţiul gândirii sociale şi filosofice a fost acaparat complet de ideologia marxistă, în varianta ei stalinistă, iar gândirea românească modernă, în expresiile ei de vîrf, a fost considerată „idealistă", conservatoare şi reacţionară. În creaţia artistică s-a impus canonul „realismului socialist", prin care se înţelegea „redarea" cât mai directă a „realităţii", potrivit „viziunii partidului", într-un limbaj „pe înţelesul maselor", o artă aservită total propagandei.

Este perioada numită şi „proletcultistă", pornind de la teza lui Lenin după care, odată cu instaurarea regimului comunist, noua „cultură proletară" ar trebui să elimine „cultura burgheză", reacţionară, pentru a asigura omogenitatea spirituală a noii societăţi. Sub această deviză, marii scriitori români au fost eliminaţi din programele de învăţământ, cei mai semnificativi gânditori români au fost calificaţi „reacţionari"; unele discipline ştiinţifice, precum cibernetica, sociologia şi geopolitica, au fost considerate „ştiinţe burgheze", întrucât s-au dezvoltat în afara marxismului. Filosofia occidentală modernă, cu toate curentele şi şcolile ei de gândire, era etichetată „filosofie burgheză", incapabilă să acceadă la cunoaşterea „adevărului", datorită faptului că această filosofie era limitată de „interesele de clasă" pe care le exprima, astfel că „adevărul" rămânea monopolul gândirii marxiste. Istoria naţională a fost desfigurată prin interpretări marxiste aberante.

În acest climat sufocant, de ideologizare abuzivă, au fost eliminate marile valori şi repere ale conştiintei naţionale din circuitul public, pe motiv că ar fi creaţii „burgheze", retrograde. Au fost înlocuite cu o ideologie schematică şi cu o cultură de ocupaţie, o cultură de substituţie, internaţionalistă, „proletară", în fapt cu elemente ale culturii ruse, de mâna a doua. În acest context, apar însă şi traduceri din marii clasici ai literaturii ruse (Gogol, Turgheniev, Tolstoi, Cehov, mai târziu şi Dostoievski).

Scriitorii români moderni nu sunt publicaţi însă decât fragmentar, după o severă triere şi cu amputări ale unor capitole, paragrafe sau versuri. Eminescu era redus la poezia de protest social, *Împărat şi proletar*, Coşbuc la *Noi vrem pământ*; interpretarea operelor se făcea exclusiv prin prisma ideologiei „luptei de clasă". Lucrările care ilustrează aşa-zisul „realism socialist" sunt penibile sub raport artistic, prin schematism şi didacticism, prin ideologizarea abuzivă a oricărei teme, prin caracterul rudimentar al limbajului. Mulţi autori fără nici o vocaţie artistică, la care se adaugă şi unii cu înzestrări notabile, precum şi scriitori cu o operă remarcabilă înainte de instaurarea regimului comunist, au practicat în epocă o literatură scrisă în acest cod ideologizant; lucrările de acest fel nu pot fi incluse decât la capitolul propagandă stalinistă şi comunistă. Au excelat în această nefericită direcţie Dan Deşliu, A. Toma, Nina Cassian, I. Ludo, Veronica Porumbacu, Victor Tulbure, Maria Banuş, Eugen Jebeleanu, Mihai Beniuc ş.a. În sectorul noii „teorii literare", al criticii culturale, ideologice şi de „direcţie" (domeniu foarte important pentru că avea menirea de a traduce indicaţiile partidului în norme de creaţie, de a „îndruma" creaţia şi de a stabili criteriile de apreciere), numele de referinţă erau atunci – pe lângă ideologii partidului, Iosif Chişinevski şi Leonte Răutu – Mihai Novicov, Ion Vitner, Nestor Ignat, Silviu Brucan, N. Doreanu,

Vicu Mândra, Pavel Apostol, C.I.Gulian, Z. Ornea, Ov.S. Crohmălniceanu, Ileana Vrancea, Paul Georgescu, Savin Bratu.[473]

Evident, după ce valul sovietizării şi al dogmatismului stalinist a trecut, mulţi scriitori şi ideologi menţionaţi mai sus s-au „convertit“ estetic şi politic, devenind, după 1965, critici fervenţi ai dogmatismului pe care l-au susţinut înainte. Unii au ajuns chiar opozanţi şi disidenţi în regimul ceauşist (Dan Deşliu, Silviu Brucan). Perioada „proletcultismului“ şi a stalinismului oferă mărturii dramatice – şi caricaturale totodată – ale deculturalizării mediului social şi ale impunerii acestui tip de „cultură oficială“, total subordonată criteriilor ideologice şi politice. Faţă de acest tip de înregimentare ideologică, mediile intelectuale autohtone au adoptat diverse strategii de opoziţie, de adaptare sau de disimulare, refugiindu-se în zone neutre sub raport ideologic sau mai puţin atinse de „comandamentele“ partidului unic.

În consecinţă, prin tot ceea ce s-a întâmplat în decursul „obsedantului deceniu“, a fost întrerupt firul continuitătii istorice în plan cultural, printr-o acţiune politică violentă. În cultură este important să clădeşti temeinic prin continuitate. România a trăit o epocă de „demolare“ efectivă a culturii naţionale, sub deviza internaţionalismului proletar. Pornirea demolatoare a epocii este ilustrată şi de intenţia unor „culturnici“, activişti zeloşi ai partidului comunist, de a demola fizic *Coloana fără sfârşit,* ridicată de Brâncuşi la Târgu Jiu. Este epoca în care marii autori erau puşi la „index“, interzişi pentru lectură, astfel că unii studenţi de la facultăţile umaniste au fost condamnaţi la închisoare pentru că l-au citit pe Kant sau pe alţi autori „idealişti“.

Perioada de deschidere culturală şi politică

Este perioada de relativă „liberalizare“ a regimului, care a avut efecte benefice asupra mediului cultural, dintre anii 1964-1974. Este perioada în care sunt redescoperite şi revalorificate filoanele naţionale ale culturii, în care se reiau contactele intelectuale cu lumea occidentală; arta şi activităţile culturale îşi revendică şi obţin o relativă autonomie faţă de directivele politicii oficiale, directive ce cunosc şi ele o fază de relaxare, iar cenzura ideologică devine mai permisivă. Artele plastice, teatrul, cinematografia, literatura şi presa culturală cunosc o înnoire de substanţă, o diversificare stilistică şi realizări de performanţă.

Punctul maxim al acestei perioade este atins în 1968, când România refuză să participe la invadarea Cehoslovaciei de către trupele Tratatului de la Varşovia. Poziţia liderului Nicolae Ceauşescu stârneşte adeziunea populaţiei şi a intelectualilor. Mai ales că regimul încurajează o critică deschisă a dogmatismului stalinist şi a practicilor represive din „obsedantul deceniu“ (anii ’50). A fost reabilitat Lucreţiu Pătrăşcanu, precum şi o serie de scriitori şi gânditori care înainte fuseseră interzişi sau marginalizaţi (Arghezi, Blaga, Goga, Noica, Voiculescu, ş.a.).

Distanţarea ideologică de canoanele proletcultismului şi ale „realismului socialist“ favorizează apariţia unei noi generaţii artistice, care se va impune cu realizări de performanţă, în toate domeniile, de la poezie, roman, critică şi dramaturgie, la muzică, film, teatru, pictură şi sculptură. Este perioada în care, alături de Zaharia Stancu, Geo Bogza, Marin Preda şi Eugen Barbu, se afirmă, după momentul Nicolae Labiş (mort în 1956), generaţia lui Nichita Stănescu, Marin Sorescu, Ion Alexandru, Nicolae Breban, D.R.Popescu, George Bălăiţă, Augustin Buzura, Adrian Păunescu, Ana Blandiana, Theodor Mazilu, iar în critică şi teorie literară Nicolae Manolescu, Eugen Simion, Adrian Marino, Matei Călinescu, Sorin Alexandrescu, ş.a. În artele plastice şi în mişcarea teatrală, în muzică şi cinematografie apar opere de valoare, sunt asimilate noile formule literare occidentale, critica literară dobândeşte un fundament teoretic solid, îşi înnoieşte radical limbajul, abordările, stilul, scara de valori este refăcută după criterii estetice, sunt eliminate erorile şi aprecierile aberante din anii proletcultismului. În general, are loc o diversificare a câmpului cultural, apar grupări care promovează anumite stiluri, reviste care se individualizează prin

[473] Vezi, Mihai Ungheanu, *Holocaustul culturii române*, Bucureşti, Editura D.B.H., 1999.

promovarea unor direcții şi programe estetice, unii intelectuali, scăpați din puşcării, încep să publice în reviste, unii sunt treptat integrați în învățământ sau cercetare. În principalele centre de județ apar reviste culturale de ținută, în care se exprimă o nouă generație de intelectuali, detaşați de dogmatismul marxist, cu referințe la modelele teoretice contemporane.

Această nouă orientare politică a avut un efect benefic şi asupra procesului de restituire a moştenirii culturale. Un reviriment deosebit este vizibil în disciplinele istorice, care rectifică erorile anterioare şi reabilitează abordările ştiințifice, cu un plus de documentație. Au fost reabilitați scriitorii clasici şi cei moderni, s-a inițiat o amplă acțiune de „valorificare critică a moştenirii culturale“, care, cu toate limitele ei, a reprezentat un început pentru tipărirea unor opere fundamentale ale gânditorilor români. Deşi limitată şi supravegheată ideologic, această acțiune a permis totuşi aducerea în actualitate şi în circuitul public a unor personalități ale culturii naționale, a marilor sisteme de gândire şi a substanței lor problematice.

Totodată, are loc o deschidere spre cultura occidentală, totuşi limitată şi selectivă, dar mediile universitare încep să aibă acces la revistele şi cărțile de specialitate din Occident, intelectualii reintră astfel în circuitul informațional şi ştiințific. Se fac traduceri masive din scriitorii contemporani, se traduc autori de referință din gândirea filosofică (Kant, Hegel, Platon, Aristotel, Leibniz, Croce, Sartre, Camus). Programele din învățământul umanist sunt refăcute, apar manuale noi, sub raportul conținutului şi al modului de abordare, pentru discipline ca istorie, filosofie, istoria literaturii române; disciplinele sociale se eliberează treptat de marxismul dogmatic, se reînființează Facultatea de sociologie etc. Toate aceste achiziții au favorizat punerea în discuție a dogmelor marxiste, au dus la o lărgire a cadrelor intelectuale de referință şi la manifestarea criticii sociale în forme culturale şi disimulate, care se va extinde ulterior în alte modalități. S-a format astfel un câmp consolidat al culturii, în care s-au dezvoltat curente de opinie, s-au inițiat dezbateri de idei, iar mediile culturale au reuşit să creeze o presiune specifică inclusiv asupra vieții politice. Se reiau timid şi legăturile cu intelectualii din diaspora. Putem consemna şi un interes mai viu pentru afirmarea culturii române în lume.

Perioada de reideologizare şi de disidență culturală

După 1971, regimul comunist manifestă o tendință tot mai accentuată de reideologizare a mediului cultural şi de înăsprire a cenzurii. Regimul politic evoluează treptat spre o restalinizare, prin impunerea unei „linii ideologice“ în cultură şi prin cultul personalității dictatorului Ceauşescu. Efectul acestei cotituri ideologice este contradictoriu în plan cultural. Acum se naşte şi o reacție, difuză la început, de opoziție la politica regimului. Apar tot mai frecvent forme de protest social şi intelectual. Mediile culturale aveau acum structuri consolidate, relativ autonome față de cele politice, iar pozițiile dobândite de o serie de personalități şi de unele publicații în perioada anterioară încurajează unele acte de disidență individuală, care se vor amplifica în anii ’80. Dar mediile culturale sunt divizate de angajări teoretice şi ideologice diferite, inclusiv de atitudini diferite față de tradiția culturală.

O serie de teme şi dispute din perioada interbelică sunt reluate şi reproblematizate în noul context (tradiție/modernitate, sincronism/protocronism). Literatura dezvăluie aberațiile sistemului comunist, dar într-un limbaj simbolic, aluziv şi „esopic“, pentru a putea trece de cenzură. În mediile sociale şi intelectuale se dezvoltă un limbaj codificat prin care oamenii îşi exprimă aversiunea față de regim; este epoca limbajului dublu, a unor conduite duplicitare, ca strategii de supraviețuire şi de opoziție simbolică.

Este perioada în care cenzura se înăspreşte, revistele şi editurile sunt din nou controlate strict, circuitul informației este supravegheat, iar în anii ’80 cetățenii care aveau maşini de scris sunt obligați periodic să le înregistreze la miliție; televiziunea îşi reduce programul la două ore pe zi, în care se difuzau doar programe în care se făcea un cult deşănțat al dictatorului. Deşi propaganda s-a intensificat, ea nu mai avea eficiență, regimul nu mai era crezut, iar lumea culturală a opus diverse

forme de rezistenţă, pasive sau manifeste. În aceste condiţii s-au dezvoltat limbajul dublu, literatura cu „cheie“, dar şi conduite duplicitare în spaţiul culturii. Pentru a-şi legitima dictatura, regimul Ceauşescu a recurs la o amplă acţiune de exaltare a ideii naţionale, încercând să anexeze la această politică naţionalistă şi sectoare ale creaţiei artistice. De fapt, sub aceste practici, care desfigurau istoria şi transformau ideea naţională într-o temă de propagandă, se promova un cult al personalităţii dictatorului, cult ce devenise sufocant şi luase forme caricaturale.

Deşi cei care nu scriau pe placul propagandei oficiale aveau dificultăţi în a publica, o serie de intelectuali şi creatori, fără a se opune în forme directe regimului, au refuzat, prin strategii diverse, să facă compromisuri şi să abdice de la ţinuta estetică şi morală. Ei s-au retras din spaţiul public în cel strict cultural, clădind în tăcere opere de valoare. Această atitudine a fost numită ulterior „rezistenţă prin cultură“. Unele grupuri şi-au urmat programul estetic cu discreţie, precum „Cercul de la Sibiu“ (Radu Stanca, Doinaş, Negoiţescu, I.D.Sârbu) sau „Şcoala de la Târgovişte“ (Costache Olăreanu, Mircea Horia Simionescu), iar tânăra generaţie de scriitori, critici şi teoreticieni şi-a găsit adăpost şi s-a grupat în spaţiul unor cenacluri literare sau în jurul unor reviste (precum „Luceafărul“ şi „Amfiteatrul“, apoi „Echinox“ sau „România literară“), nuclee din care au iradiat şi s-au afirmat programe estetice novatoare, cu deschidere spre universul culturii contemporane. Un rol deosebit, în această privinţă, au avut revistele literare şi publicaţiile de factură culturală (precum „Secolul XX“), care au asigurat sincronizarea culturii române cu ideile, tendinţele şi formulele stilistice ale epocii, au pus în discuţie teme majore ale culturii contemprane, au intreţinut circuitul informaţional şi metabolismul firesc al culturii naţionale.

Alte grupări intelectuale s-au izolat efectiv şi au lucrat temeinic în sfera unor discipline şi preocupări culturale majore, precum a fost grupul coagulat în jurul lui Constantin Noica, de la Păltiniş.[474] Un caz emblematic este cel al lui Nicolae Steinhardt (1912-1989), intelectual din generaţia interbelică a lui Eliade şi Noica, evreu convertit în anii detenţiei la ortodoxie, care s-a retras după 1980 în chilia sa de călugăr la Mănăstirea Rohia, din Maramureş. „*Jurnalul fericirii*“, publicat postum, este un document revelatoriu pentru înţelegerea unei epocii, jurnalul unei experienţe existenţiale şi morale pe care au parcurs-o mulţi intelectuali români în perioada regimului comunist.

În acelaşi timp, în mediile culturale, atitudinile de dizidenţă şi acţiunile de opoziţie deschisă faţă de regim (precum mişcarea iniţiată de Paul Goma în 1977) s-au multiplicat şi intensificat. Unii scriitori şi intelectuali au denunţat public încălcarea drepturilor omului şi a libertăţii de exprimare, având atitudini curajoase (Mihai Botez, Dorin Tudoran, Doina Cornea etc.), în timp ce mulţi savanţi, scriitori, artişti plastici, regizori, interpreţi şi actori au ales calea exilului, ca formă de protest şi ca soluţie ultimă de a-şi salva cariera profesională.

Totuşi, operaţia de restituire a culturii naţionale a continuat şi în anii ’80. Datorită unor iniţiative editoriale apar lucrări monumentale, precum „Istoria“ lui G. Călinescu, „Getica“ lui Vasile Pârvan, ediţia integrală din scrierile lui Eminescu, începută de Perpessicius, opera completă a unor autori precum Gusti, Blaga, Vianu, Ralea, Lovinescu. Sunt publicate lucrări ale lui Cantemir, Bălcescu, Xenopol, Hasdeu, Iorga, Goga, Rebreanu, Sadoveanu, Arghezi, Motru, Negulescu, D.D. Roşca, Mircea Eliade, C.Noica, Eugen Ionescu şi E.Cioran.

3. Evoluţii culturale şi efecte sociale

Alfabetizare, instrucţie şi formarea unui nou fond cultural

Pe lângă aceste evoluţii sinuoase ale creaţiei culturale, în funcţie de atitudinile diferite ale regimului faţă de spaţiul cultural, este necesar să aruncăm o privire şi în planul de adâncime al

[474] Vezi Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1984.

proceselor culturale din anii regimului comunist. În primul rând trebuie analizat ce s-a întâmplat cu sistemul de învăţământ, căruia regimul i-a acordat o atenţie specială (declanşând chiar un program de alfabetizare a populaţiei). Învăţământul era în anii '50 total subordonat directivelor ideologice (cu scopul de a modela un tip de „om nou"), dar, treptat, acest sistem s-a profesionalizat, atât la nivel mediu, cât şi universitar, şi a devenit, în perioada de deschidere din anii '60, un mediu de formare culturală a unor noi generaţii. Odată cu industrializarea forţată şi cu urbanizarea, regimurile comuniste au declanşat un amplu proces de şcolarizare şi educaţie, care, deşi a fost parţial afectat de programe ideologice, a produs, prin firea lucrurilor, o creştere substanţială a nivelului de instrucţie şi de educaţie culturală a cetăţenilor.

Un important drum al modernizării sociale şi culturale are loc acum în interiorul cadrului politic dat, astfel că modernizarea învăţământului şi diversificarea specialităţilor, succesele creaţiei artistice şi mai ales ale celei din sfera literaturii, expansiunea revistelor culturale, recuperarea parţială şi treptată a gândirii filosofice şi sociale româneşti, reluarea unor circuite spirituale cu lumea occidentală au dus la creşterea gradului de cultură generală. Această *acumulare treptată a unui fond cultural nou la nivel social* a făcut ca manipularea şi îndoctrinarea populaţiei să nu mai fie posibile în forme simpliste şi rudimentare. Aşa se explică şi eşecurile propagandei oficiale şi cristalizarea atitudinilor alternative şi de opoziţie surdă la dictatură.

Noile generaţii aveau un alt orizont intelectual, alte aspiraţii culturale şi motivaţii de realizare profesională. În felul acesta, lent, s-au format premise de ordin cultural şi intelectual favorabile schimbării sociale, schimbări care erau însă blocate de factorul politic. Este un traseu prin care putem explica *divorţul total dintre regim şi societate* în deceniul '80. Cultura interioară a grupurilor şi a indivizilor era alta decât cea pe care o solicita propaganda; la nivel social se formase şi se consolidase o contracultură puternică faţă de cea oficială, dar care nu dobândea decât o expresie disimulată sau care trăia paralel cu cea oficială. Astfel, evoluţiile regimului politic, spre dictatură personală, şi evoluţiile culturale de adâncime se bifurcă. Refuzul regimului îmbrăca acum forma unui sentiment social, care a izbucnit în 1989.

Autonomizarea câmpului artistic

Politica oficială şi cultura (cea autentică) s-au aflat inevitabil în relaţii de opoziţie (latentă sau manifestă) în anii regimului comunist. O strategie firească de a obţine o slăbire a presiunii politice asupra câmpului artistic a fost aceea de a revendica „autonomia esteticului", mai ales după ce s-a văzut că producţia proletcultistă, care urmase întocmai indicaţiile ideologice, nu avea nici o valoare. Astfel, arta şi-a câştigat treptat specificitatea, a fost la început tolerată, apoi acceptată ca un domeniu în care operează criterii particulare de validare şi evaluare a valorilor. Această idee elementară, odată acceptată, devenea o stavilă în calea transformării artei în propagandă, o strategie de scoatere a artei de sub tutela directivelor politice şi de legitimare a ei ca un domeniu specific. Este semnificativ că acest proces s-a petrecut simultan cu reabilitarea lui Maiorescu, după studiul curajos al lui Liviu Rusu din 1963 (vezi bibliografia). Era o reabilitare a unui principiu fundamental al artei şi, sub acoperământul lui, creaţia artistică a început să fie apreciată după criterii prioritar estetice. În acest context, scriitorii, dramaturgii şi cercetătorii din disciplinele sociale au început să abordeze subiecte sensibile, care puneau în discuţie, de cele mai multe ori în mod implicit, fenomenele de alienare spirituală, reprimarea libertăţii de gândire şi de expresie, efectele traumatizante ale practicilor de violenţă simbolică şi fizică pe care le aplica regimul.

În felul acesta, regimul s-a trezit în faţa unui câmp cultural în expansiune, cu un potenţial subversiv redutabil, pe care nu-l mai putea controla. Departe de a mai ilustra „tezele" partidului, literatura, de exemplu, în latura ei valabilă, evolua pe o linie independentă (beneficiind uneori şi de complicitatea cenzurii şi a unor factori de decizie), iar operele ei de substanţă codificau versiuni interpretative diferite asupra realităţilor sociale. Literatura s-a orientat spre modalităţi stilistice moderne, având o audienţă socială în creştere, a practicat o critică socială difuză în forme parabolice şi aluzive, a modificat treptat imaginea oamenilor asupra propriei lor experienţe

cotidiene, a lărgit cadrele percepţiei şi ale reprezentării sociale. Astfel, *câmpul literar a preluat şi funcţia de critică socială*, formând noi aşteptări şi idealuri la cele mai diverse categorii. Domeniul creaţiei era acum ilustrat de opere de performanţă, de personalităţi care se bucurau de prestigiu social şi de influenţă, multe dintre ele consacrate în plan internaţional (Liviu Ciulei, Marin Preda, Nichita Stănescu, Marin Sorescu, Augustin Buzura, Nicolae Breban, Corneliu Baba, George Apostu, Ovidiu Maitec etc).

În diverse medii intelectuale, institute de cercetări ştiinţifice şi unităţi de învăţământ, în jurul revistelor culturale, s-a conturat treptat un curent contestatar, din care s-au desprins grupuri de disidenţi şi oponenţi frontali ai dictaturii. În absenţa unei mişcări sistematice de disidenţă, precum a fost „Carta '77" din Cehoslovacia, sau a unor mişcări sociale de tipul „Solidarităţii" din Polonia, intelectualii români au adoptat această formă de opoziţie, care a fost ulterior numită „*rezistenţă prin cultură*". Astfel, constată Eugen Simion, cultura în ansamblu, dar mai ales segmentul ei literar şi critic, a purtat „*o luptă dură pentru a-şi câştiga relativa independenţă şi, mai ales, pentru a impune o scară de valori cât mai exactă",* nedistorsionată de considerente ideologice. În felul acesta, *„literatura română şi-a revenit din somnul proletcultismului şi s-a constituit ca instituţie spirituală naţională".*[475]

În planul culturii ştiinţifice şi tehnice, orientarea tehnocratică a câştigat treptat poziţii în faţa directivelor politice. Dezvoltarea industrială şi conducerea proceselor sociale, tot mai complexe, solicitau o raţionalitate ştiinţifică şi o viziune pragmatică. O asemenea deschidere a avut loc spre sfârşitul decenilui şapte, dar a fost curmată apoi, după 1971, când Ceauşescu a revenit la prioritatea criteriilor politice. Contestaţia regimului s-a critalizat, potrivit unui analist politic, într-o ideologie difuză, ce a sădit convingerea că schimbarea conducătorilor politici, lipsiţi de competenţă managerială, ar fi o soluţie la criza economică şi de sistem:

> *„Noua ideologie cotidiană a avut un succes rapid şi spectaculos. Deşi şi-a menţinut tot timpul caracterul oral, ea a fost totuşi masiv sprijinită de publicaţii care aveau funcţia indirectă de a argumenta, pe de o parte, caracterul tehnic al problemelor societăţii, iar pe de alta de a glorifica tehnicianul. Către sfârşitul anilor optzeci, această nouă ideologie eliminase deja ideologia oficială care era şi prost propovăduită şi tot mai mult înlocuită de simpla glorificare, dusă până la absurd, a lui Ceauşescu".*[476]

Personalităţi ale exilului românesc

În perioada comunistă, mulţi intelectuali români au trăit în exil, unde au creat opere valoroase, unele intrate în patrimoniul universal. Alături de *Constantin Brâncuşi, George Enescu, Mircea Eliade, Eugen Ionescu şi Emil Cioran,* care au devenit repere ale culturii contemporane, o serie de personalităţi ale culturii române s-au afirmat după 1945 peste hotare în diverse domenii: *Ştefan Lupaşcu* (logician care s-a impus prin lucrarea *Logica dinamică a contradictoriului*, în care a formulat noi principii metodologice aplicabile fizicii contemporane), *George Uscătescu* (profesor la Universitatea din Madrid, estetician şi filosof al culturii), *Alexandru Ciorănescu* (istoric al artei, teoretician al teatrului), *Alexandru Busuioceanu* (istoric şi teoretician al artei). În cultura franceză s-au afirmat, încă din perioada interbelică, *Matila Ghyka* (teoretician al artei, cu un studiu fundamental asupra „numărului de aur" în istoria artei) şi *Pius Servien* (pseudonim al lui Şerban Coculescu, un precursor al esteticii semiotice, teoretician al limbajului artistic), amândoi elogiaţi de Paul Valery pentru studiile lor. Trebuie menţionaţi, de asemenea, marele lingvist *Eugen Coşeriu*, savantul *Henri Coandă*, biologul *Emil Palade*, istoricul *Neagu Djuvara*, precum şi *Ioan Petru Culianu*, urmaşul lui Mircea Eliade la catedra de istoria religiilor, de la Chicago, autor al unor studii originale despre fenomenul religios.

---

[475] Eugen Simion, *Am optat pentru incitarea la toleranţă*, interviu (decembrie 1992), în C. Stănescu, *Interviuri din tranziţie*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1996, p. 128.

[476] Vladimir Pasti, *România în tranziţie. Căderea în viitor*, Bucureşti, Editura Nemira, 1995, p. 75.

Exilul românesc cuprinde istorici şi eseişti, precum Pamfil Şeicaru sau I.C.Drăgan, care au militat pentru cunoaşterea şi recunoaşterea culturii române în spaţiul european, o serie de scriitori şi critici, precum Petru Dumitriu, Vintilă Horia, Basil Munteanu, Virgil Gheorghiu, Petru Popescu, Virgil Tănase, Dumitru Ţepeneag, Paul Goma, Virgil Nemoianu, Matei Călinescu, Sorin Alexandrescu. Lista personalităilor ce s-au afirmat în exil este departe de a fi completă. O menţiune specială se cuvine postului de radio „Europa Liberă“, unde s-au exprimat critic şi combativ, în cadrul unor emisiuni culturale, numeroase voci ale exilului românesc (Monica Lovinescu, Virgil Ierunca, Vlad Georgescu, Emil Hurezeanu). Multe personalităţi necunoscute pentru tânăra generaţie trebuie recuperate şi reînscrise în tabloul culturii româneşti.

Realizări în domeniul ştiinţific

Întrucât despre evoluţiile fenomenului artistic în a doua perioadă a secolului XX am vorbit în linii mari la capitolul dedicat perioadei interbelice, să menţionăm cîteva realizări din plan ştiinţific. După cel de-al doilea război mondial, mulţi savanţi din vechea generaţie îşi continuă activitatea, cum ar fi cei din domeniul matematicii, în frunte cu S. Stoilov. Obţin rezultate însemnate Dan Barbilian (teoria idealelor), Gh. Mihoc (statistica matematică), Grigore Moisil (ecuaţii cu derivate parţiale, teoria algebrică a mecanismelor automate, logica matematică), care s-au afirmat prin lucrări valoroase încă din perioada interbelică, şi N. Ciorănescu, Al. Fronda, Caius Iacob ş. a. Pentru o vreme, Henri Coandă se stabileşte în ţară, spre sfârşitul vieţii.

În fizică, colectivul condus de H. Hulubei a făcut cercetări valoroase în domeniul izotopilor radioactivi şi al aplicaţiilor lor în prospecţiuni geologice, medicină etc. Îşi continuă activitatea Octav Onicescu, autor al unor teorii originale în logică şi matematică, Stefan Odobleja, cel care va elabora o „*Logică a rezonanţei*“. În chimie, C. D. Neniţescu şi colaboratorii săi dezvoltă şcoala de chimie organică, rezolvând numeroase probleme ale industriei chimice şi abordând probleme teoretice de însemnătate. În biologie se realizează monografiile florei şi faunei ţării; Traian Săvulescu a publicat lucrări valoroase de fitopatologie. În medicină îşi încununează activitatea C. I. Parhon, D. Danielopol, N. Gh. Lupu ş.a.; merite ştiinţifice şi organizatorice deosebite au Şt. M Milcu, A. Moga, I. Enescu, Th. Burghele ş.a. Cercetări în domeniul ştiinţelor tehnice s-au dezvoltat în cadrul institutelor Academiei, instituţiilor din învăţământul superior şi al institutelor de cercetare departamentale.

Pornind din domeniul informaticii, Mihai Drăgănescu elaborează o teorie originală cu privire la structura informaţională a universului, iar Eugen Macovschi lansează ipoteza că gândirea umană are ca substrat „materia noesică“, o formă biostructurală a materiei, diferită calitativ de alte forme de existenţă. În istorie şi arheologie, lucrări importante au elaborat Constantin C.Giurescu, PP.Panaitescu, A. Oţetea, David Prodan, Radu Vulpe, Constantin Daicoviciu, E. Condurachi, Alexandru Zub. În lingvistică şi filologie, contribuţii valoroase au avut Emil Petrovici, Al. Rosetti, Alexandru Graur, I.I.Rusu, Al. Ivănescu, Marius Sala.

4. Cultura în perioada tranziţiei postcomuniste

Politică şi cultură în perioada de tranziţie

În urma revoluţiei din 1989, societatea românească s-a angajat pe calea unor reforme de sistem, care au generat o tensiune extrem de semnificativă nu numai în plan politic, ci şi în sistemul economic şi în cel cultural. Câteva aspecte devin caracteristice pentru fenomenul cultural. După constrângerile de durată pe care le-a suportat, cultura română a aspirat în mod firesc la restaurarea

valorilor sale autentice odată cu redobândirea libertății de creație. Dar, schimbările din spațiul cultural se intersectează cu cele din spațiul politic. În mediul intelectual şi cultural al tranziției, intens politizat, raportarea la trecutul comunist a prevalat față de proiectele de reconstrucție culturală.

Unele interpretări critice asupra culturii din perioada comunistă au generat un val de culpabilizări şi acuze reciproce, fapt care s-a răsfrânt negativ şi asupra modului defectuos în care au funcționat şi instituțiile culturale. În perioada tranziției, în mediile intelectuale de la noi a avut loc o dezbatere aprinsă în legătură cu semnificațiile termenului de *„rezistență culturală".* Ca răspuns la diverse acuze de „colaboraționism" difuz şi de sprijinire a vechiului regim comunist, unii intelectuali au invocat faptul că au reprezentat, prin opera lor ca atare şi prin refuzul de a scrie la comandă, o formă de rezistență pasivă. Dar, în felul acesta, afirmă Adrian Marino, sensurile noțiunii se dilată şi *„se ajunge adesea până acolo încât se poate pretinde că orice act de cultură, sub vechiul regim, a constituit un act de rezistență",* iar sub această formulă se pot adăposti, fără nici o demarcație, *„şi cei care au beneficiat de grațiile regimului, şi cei ce au suferit din cauza lui*".[477]

În această situație, tendința unor intelectuali de a-şi fabrica certificate de „contestatari" şi de „disidenți" a trezit o reacție de respingere a termenului, care s-a asociat cu reproşul adus intelectualilor de a fi profesat doar o *„dizidență de tip intelectualist*", fiind dezinteresați de problemele sociale grave. Unii analişti au procedat, deci, la demitizarea acestei formule de „rezistență culturală". Alina Mungiu consideră că această formulă este o *„sintagmă inventată pentru a desemna activitățile fireşti, deci nepolitizate, ale elitei culturale, dar de care s-au servit mulți criptocolaboratori pentru a-şi scuza laşitatea în timpul regimului comunist*"[478].

Schimbările precipitate au produs inițial o bulversare profundă a instituțiilor culturale, supuse şi ele unor noi solicitări ce veneau din nevoia profundă de a reforma întregul sistem cultural. În acest proces de reorientare a culturii potrivit unor noi finalități sociale şi umane s-au întâlnit două tendințe conjugate: unul vizând depolitizarea instituțiilor culturale şi a instituțiilor de învățământ, eliminând conținuturi şi suporturi ale ideologiei comuniste; altul de repolitizare a structurilor respective cu idei, orientări şi programe declarat şi ostentativ anticomuniste. Deşi cerința proclamată de toată lumea era aceea de a depolitiza instituțiile de cultură, efectul concret a fost, în multe cazuri, exact invers. Iată o mărturie în acest sens.

> *„La începutul anului '90 studenții au cerut ca în Universitate să se predea adevărul, nu să se facă politică. N-a fost aşa şi nu-i nici acum aşa. Ce-i curios este faptul că studenții s-au întors în amfiteatre şi s-au pus serios, am impresia, cu burta pe carte, în timp ce profesorii din Universitatea bucureşteană fac, cu fervoare, politică. Ei votează în consiliile universitare în funcție de opțiunile lor politice".*[479]

Anumite cercuri radicale şi intransigent anticomuniste au cerut insistent în primii ani postrevoluționari un *„proces al comunismului*" ca ideologie, ca sistem totalitar şi inuman, proces care avea însă, în reprezentările unor justițiari, un spectru mai amplu, ce privea şi compromisurile scriitorilor şi ale oamenilor de cultură cu regimul comunist. Aceste tendințe de reexaminare critică s-au extins astfel asupra unor scriitori, care au fost contestați pentru atitudinea lor față de regimul comunist. Dar, utilizarea unor criterii strict politice riscă să treacă iarăşi pe planul al doilea valoarea operelor.

> *„Atrag atenția că asistăm la o mistificare, la o nouă mistificare în cultură. Iată câteva aspecte: 1. contestarea este concentrată asupra lui Arghezi, Sadoveanu, Călinescu, Preda... (pe când) ceilalți, cei care au tras sforile realismului socialist şi au fost torționarii culturii sunt lăsați, bine mersi, deoparte; 2. tendința este ca epoca stalinistă să fie scoasă din discuție, deşi puşcăriile ei au fost pline de intelectuali; unii dintre ei n-au mai ieşit de acolo...3. discuția se rezumă la epoca lui Ceauşescu şi, chiar şi aici, se face o*

---

[477] Adrian Marino, *Politică şi cultură, Pentru o nouă cultură română*, Iaşi, Editura Polirom, 1996, p. 29.
[478] Alina Mungiu, *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 64.
[479] Eugen Simion, interviul cit., p. 134.

selecție...partinică. Cine e cu noi și combate bine la gazete e bun, cine are altă opinie...(se alege cu eticheta de 'oameni ai puterii')".[480]

Ideea unui „proces al comunismului" a divizat multă vreme lumea intelectuală şi politică, generând un climat confuz de suspiciune şi acuzații reciproce. Iată câteva precizări târzii, din partea unui intelectual care a militat pentru inițierea acestui proces:

„Nu distincția dintre 'puri' și 'impuri' ar trebui să ne intereseze, ci aceea dintre călăi și victime (...) dar nu-i mai puțin adevărat că revendicarea lui (a «procesului comunismului») a debutat prost. Trebuia spus limpede, de la început, că nu avem nevoie de răfuieli, ci de pedepsirea, conform legii**,** *a celor ce au săvârşit crime. Dincolo de asta, cearta pe tema vinovățiilor și a penalizărilor, dacă exceptăm nevoia clarificărilor morale, mi se pare pierdere de vreme, bună numai pentru a întreține un procent ridicat de toxicitate în atmosferă. Din păcate, multe lucruri le înțelegem mai bine cu întârziere".*[481]

Cultura română s-a confruntat acum cu o serie de probleme care au rămas confuze, neclarificate înainte, şi care au fost deschise şi reinterpretate. Ca exemplu, un articol-program, *Temele recuperării*, din primul număr al publicației *Noua Revistă Română*, stabileşte o listă cu cele mai semnificative subiecte asupra cărora lumea culturală românească este chemată să se pronunțe pentru a stabili adevărul şi a reconstitui imaginea corectă a trecutului:

„Antonescu, legionarii, evreii, Kominternul, regele Mihai I, Basarabia, opresiunea moscovită, chestiunea româno-ungară sau a 'revizionismului', 'holocaustul culturii române', 'rezistența culturală' și două teme la fel de presante: 'Ceaușescu' și 'revoluția română' din 1989".[482]

Cultura trece acum printr-un proces de clarificări şi de redefiniri. În mod firesc, s-a declanşat şi acțiunea de recuperare a valorilor puse sub interdicție sau desfigurate de criteriile ideologice anterioare. Acest fenomen a dus treptat la revizuirea tablei de valori şi la o nouă configurație a structurii sale interne. Dar, constată Adrian Marino, s-a început cu restituirea masivă şi cu apologia „culturii de dreapta" din perioada interbelică, fapt care l-a determinat pe autor să se întrebe: „*Schimbăm cultura de stânga pentru cea de dreapta? Aşa s-ar părea după unele indicii".*[483] Republicarea unor autori din perioada interbelică ar avea efecte contradictorii, întrucât, constată Marino, valorile dominante în cultura de dreapta sunt: refuzul pluralismului politic şi al democrației parlamentare, mesianismul, respingerea raționalismului şi a spiritului critic, atitudinea antioccidentală şi antieuropeană, organicismul şi ortodoxismul fundamentalist, elogiul „statului național închis, etnicist, tradiționalist", accente xenofobe etc. Această viziune de dreapta „*domină – de departe – cultura română actuală. Cea intelectuală în primul rând. Ea a găsit, la centru, un spațiu gol. Exponenții săi sunt filosofi, eseiști, scriitori de mare valoare".*

Marino afirmă că aceşti autori (se referă la Nae Ionescu, Nichifor Cranic, Eliade, Noica, Cioran, Vulcănescu) „sunt orice, numai mari profesori de democrație, pluralism şi liberalism n-au fost, nu sunt şi nu pot fi. Sub acest aspect, ei nu pot constitui reperele noastre culturale democratice, de centru".[484] Autorul susține că o democrație autentică se bazează pe o „cultură de centru", avînd ca repere „echilibrul axiologic între valori, liberalismul, pluralismul (cu toate urmările sale), umanismul, europenismul, convergența şi chiar sinteza dintre valorile naționale şi cele universale, raționalismul şi spiritul critic, un anumit 'bun simț', pe care extremiştii îl disprețuiesc ca 'mic burghez', adeziunea militantă la drepturile omului şi cetățeanului".[485] Numai un astfel de model cultural poate neutraliza extremele şi ne poate călăuzi spre integrarea reală în Europa, „aducând Europa acasă" la noi, integrând astfel normele ei de cultură şi civilizație în structurile noastre

---

[480] Ibidem, p. 138.

[481] Octavian Paler, *Pericolul mare este acum să facem de bunăvoie ceea ce altădată am făcut de frică*", interviu (ianuarie 1993), în C. Stănescu, *op. cit.*, p. 165.

[482] *Noua Revistă Română*, serie nouă, *Temele recuperării*, studiu nesemnat, nr. 1, aprilie 1996, p. 2.

[483] Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Iaşi, Editura Polirom, 1995, p. 144.

[484] *Ibidem*, p. 145.

[485] *Ibidem*, p. 146.

sociale şi mentale.

Poziţii rivind identitatea naţională şi procesul integrării europene

O temă intens dezbătută în mediile intelectuale şi culturale este aceea cu privire la raportul dintre identitatea naţională şi integrarea europeană. Ideea naţională, compromisă de regimul ceauşist, a fost recuperată cu mare dificultate, în înţelesul ei raţional, fiind supusă şi în perioada tranziţiei la interpretări unilaterale, la distorsiuni şi excese. Mediul cultural s-a divizat în funcţie de atitudinile faţă de ideea naţională şi în funcţie de reprezentările diferite asupra integrării europene. Unii analişti şi publicişti, susţinători ai integrării, au culpabilizat sentimentul naţional şi ideea naţională, considerând că ele au fost compromise de regimul dictatorial şi nici nu mai au o semnificaţie majoră în lumea interdependenţelor şi a integrărilor regionale şi mondiale. Intelectualii ataşaţi în mod raţional şi critic de ideea naţională, dar şi cei seduşi de retorica patriotardă şi chiar de cea xenofobă, au fost calificaţi, de-a valma, cu epitete infamante în mass-media, consolidându-se astfel imaginea lor de „antireformişti", „conservatori", „criptocomunişti", exponenţi ai „naţional-comunismului". În felul acesta s-a redeschis dosarul vechilor opoziţii europenişti şi autohtonişti, dintre elita intelectuală „democratică" şi pro-occidentală şi intelectualitatea ataşată de idealurile naţionale, de fondul specific al culturii (polarizare prezentă în toate ţările aflate în tranziţie postcomunistă).

Dezbaterile prilejuite de această temă au readus în actualitate o problematică centrală a culturii române moderne, tensiunea dintre universalitate şi identitate naţională, dintre metropolă şi periferie în evoluţia europeană, dintre realităţile naţionale şi noile contexte geopolitice. Problema integrării europene are un autentic fond dramatic pentru români, pe care teoreticienii de azi nu-l poate ignora. Atitudinea faţă de procesul de integrare şi problematizarea politică a acestei teme s-au aflat în centrul confruntărilor de idei din perioada postcomunistă. Lărgind cadrul discuţiei, putem spune că raportul dintre identitate şi integrare a fost, în fapt, tema centrală a gândirii noastre moderne, de la Cantemir la Noica, pentru a lua două repere de vârf. După cum am văzut, fondul problematic al culturii române moderne are în articulaţia sa profundă tensiunea caracteristică a raportului dintre identitatea naţională şi integrarea europeană. Este tocmai „nucleul dur" al dezbaterilor de astăzi.

În proiectele lor lucide, care au dus la construcţia modernităţii lor, românii nu şi-au conceput niciodată afirmarea lor istorică în afara Europei, de care sunt legaţi prin datele lor structurale, ci numai în cadrele ei de civilizaţie. Şcoala Ardeleană, generaţia paşoptistă şi unionistă, apoi cea a *Junimii*, a lui Maiorescu şi Eminescu, urmate de constelaţia de personalităţi şi grupări culturale din primele decenii ale secolului XX, avându-i ca directori de conştiinţă pe Spiru Haret, Iorga, Pârvan şi Stere, pentru a culmina cu elita culturală şi politică din perioada interbelică – atât de divizată în privinţa opţiunilor spirituale şi politice, dar şi a strategiilor culturale –, toate aceste mişcări şi doctrine culturale au militat pentru modernizarea societăţii româneşti şi pentru intregarea ei în spaţiul european. Evident, ele au propus şi au instrumentat strategii diferite de modernizare politică şi economică, dar, dincolo de varietatea soluţiilor propuse şi de schimbările imprevizibile ale contextului istoric şi geopolitic, putem descoperi anumite opţiuni şi orientări constante: în epoca modernă, românii şi-au conceput şansele de afirmare istorică şi destinul naţional în strânsă legătură cu integrarea lor, ca naţiune, stat şi cultură, în spaţiul european, sub toate aspectele, politic şi geopolitic, economic şi cultural.

După revoluţia anticomunistă, problema „intrării în Europa" a fost inevitabil contaminată şi de angajări politice şi, în consecinţă, interpretată într-o manieră disjunctivă, considerându-se că integrarea europeană ar fi incompatibilă cu ideea naţională şi cu promovarea valorilor naţionale. Operaţia de recuperare a identităţii, după desfigurarea ei în perioada comunistă, a fost şi ea interpretată, în mod eronat, ca atitudine antieuropeană. Conştiinţa acestei desfigurări a identităţii şi eforturile de a-i recupera sensul autentic au fost adeseori incriminate acum din noua perspectivă a reconstrucţiei democratice şi a sincronizării cu instituţiile europene şi cu exigenţele integrării.

Astfel, s-a ajuns la situația în care relația de disjuncție funcționează ca o reprezentare de fundal atât în opinia celor care militează pentru integrare, considerând că aderarea la UE implică punerea în surdină a valorilor naționale, cât şi în opinia celor care resping integrarea tocmai pe motiv că ea ar însemna abandonul tradițiilor şi al specificului național. Această paradigmă disjunctivă a fost preluată din patrimoniul raționalismului clasic şi redimensionată sociologic de ideologiile globalizării. Mulți au înțeles că integrarea presupune să ne uităm tradițiile şi valorile naționale, să nu ne mai amintim nici de nedreptățile istorice flagrante pe care le-a suferit poporul român după al doilea război mondial.

În această viziune antinomică este greu de înțeles că o conştiință rațională şi critică a identității naționale nu este un obstacol, ci o condiție a integrării europene. În mod inevitabil, s-au redeschis disputele dintre cei care apreciază că integrarea este posibilă numai prin diminuarea sau uitarea identității noastre, odată cu armonizarea legislativă, instituțională şi cu remodelarea sistemului economic după cerințele UE, şi cei care susțin că nu ne putem integra în concertul european decât cu valorile culturale specifice, cele care ne legitimează existența şi identitatea.

O dezbatere pe această temă a avut loc în presă, între anii 1995-1996, la care au participat, cu poziții mai bine individualizate, Gabriel Andreescu, exponent al Grupului de Dialog Social şi al revistei „22“, Alexandru Paleologu şi Octavian Paler.[486] Poziția celor doi intelectuali din urmă, calificată de adversari drept „naționalism moderat“ sau „decent“, porneşte de la ideea că nu există „europeni de nicăieri“, cum spune Octavian Paler, întrucât calitatea de european nu anulează apartenența națională. Adesea, în reprezentările simpliste, integrarea este opusă deliberat ideii naționale – ca şi când acest proces ne-ar impune să renunțăm la apartenențele naționale şi să devenim „*europeni de nicăieri*“ –, procedeu care se foloseşte „*aluziv şi insidios de termenul de 'naționalism' pentru a da curs unei alergii mai greu de recunoscut, şi anume față de 'național', identitate națională, stat național etc*“.[487]

Pozițiile extreme şi-au găsit şi ele expresii, fie în retorica noului cosmopolitism, care, mizând excesiv pe virtuțile globalizării, subapreciază valorile naționale, fie în atitudinile naționalist înguste şi antioccidentale, ce apreciază că identitatea ar putea fi protejată prin rezistență la procesul de integrare europeană. Asupra intregrării planează o serie de neînțelegeri şi prejudecăți. Integrarea actuală nu-şi propune să anuleze diversitatea culturală interioară a Europei; ea nu va însemna dizolvarea tradițiilor culturale diferențiate şi topirea lor într-un „bulion“ cultural fără marca identităților componente. Şansa Europei este de a se unifica la nivel instituțional, economic şi politic, păstrându-şi însă identitățile în plan cultural, identități înrădăcinate în moduri de viață şi de gândire, în istorii particulare, deşi intedependențele şi influențele reciproce dintre acestea au fost în acest spațiu, veacuri de-a rândul, regula, nu excepția. România s-a construit prin eforturi îndreptate spre modernizarea structurilor sale politice, economice şi culturale, concomitent cu regăsirea filoanelor sale occidentale, cu încercarea de a ieşi din mediul oriental stagnant şi de a se racorda la dinamismul spațiului occidental de civilizație. Acesta este sensul global în care se înscriu toate eforturile şi aspirațiile românilor în ultimele două secole.

O clarificare utilă a adus în această dezbatere regretatul critic Laurențiu Ulici:

> *„În definirea europenismului, naționalul joacă rolul diferenței specifice, ceea ce vrea să spună că nu te poți erija în european fără să te cunoşti ca național. Din acest simplu motiv interesul pentru consolidarea traiectului nostru european nu mi se pare deloc contrar grijii pentru limpezirea traiectului național. Nu-i mai puțin adevărat însă că vreme de un veac şi jumătate de istorie modernă noi am făcut deseori din «europenism» şi din «naționalism» fie un complex, fie o prejudecată, efectul fiind, între altele, şi percepția celor doi termeni, la scară destul de largă pentru a nu fi neglijată, ca incompatibili unul cu*

---

[486] Vezi dezbaterea dintre aceste poziții în cartea lui Gabriel Andreescu, *Naționalişti, antinaționalişti...O polemică în publicistica românească,* Iaşi, Editura Polirom, 1996.

[487] Octavian Paler, Scrisoare de răspuns către domnul Silviu Lupescu, la solicitarea acestuia de a accepta ca articolele polemice ale autorului față de pozițiile domnului Gabriel Andreescu (pe tema naționalismului) să fie publicate în aceeaşi carte, în vol: Gabriel Andreescu, *Naționalişti, antinaționalişti...O polemică în publicistica românească*, Iaşi, Editura Polirom , 1996, p. 7.

celălalt. Asta nu schimbă, se înțelege, sensul esențial de complementaritate al relației dintre «european» și «național»“.[488]

Acest text lămurește destul de precis termenii dezbaterii. Autorul face o necesară delimitare a planurilor. În plan ideologic, avem de-a face cu o disjuncție între „europenism și naționalism“, ca poziții unilaterale, pe când, în plan antropologic și istoric, este vorba de „complementaritatea“ dintre „european și național“. În plan ideologic avem un „antagonism al suprafețelor“, după expresia lui Camil Petrescu, iar în planul de adâncime avem o conjuncție a termenilor. Disjuncția este nutrimentul cotidian al ideologiilor, al confruntărilor politice și al spectacolului mediatic curent; conjuncția se dezvăluie numai unei priviri și analize aplicate istoriei de durată lungă.

Deplasarea discuției din planul ideologiilor în planul istoric și antropologic este de natură să atenueze tensiunile conjuncturale și să impună o nouă viziune asupra procesului de integrare, o viziune ce nu exclude cei doi termeni, național și european. Integrarea în Europa „instituțională“ și afirmarea identității nu mai sunt acum aspecte disjunctive, ci conjunctive. Prin valorile sale definitorii și prin întreaga sa evoluție spre modernitate, România aparține structural spațiului de civilizație al Europei, iar sentimentul național este astăzi solidar cu sentimentul apartenenței noastre firești la acest spațiu. Recuperarea identității naționale și reinterpretarea ei ca suport al integrării sunt compatibile cu viziunea prin care apreciem că evoluția pozitivă a României în deceniile următoare va fi legată vital de procesul integrării sale în structurile europeane.

Reprezentările ccare vedeau în UE o construcție ce va duce la dizolvarea națiunilor și a identităților sunt astăzi depășite. Unificarea monetară, coordonarea programelor economice, politicile externe comune și existența unor instituții politice comunitare nu au dus la atenuarea identităților naționale. Dovadă că țările care fac parte din UE nu și-au pierdut identitatea culturală, ci și-au redefinit-o în acest context nou. Globalizările, departe de a șterge diferențele și identitățile naționale, impun o redefinire a lor în noul mediu policentric, o înrădăcinare a lor în datele interne, dar și o deschidere a lor spre dialog și schimb de valori, spre comunicare cu alte culturi, proces mai intens ca niciodată. Această atitudine spirituală ambivalentă se manifestă cu vigoare astăzi și în societățile democratice dezvoltate.

Tranziția postcomunistă și criza culturii

În climatul democratic actual, condiția politică a culturii s-a schimbat radical, dar ea se confruntă cu obstacole de natură economică. În urmă cu un deceniu, în 1997, cu prilejul unei dezbateri ("Forumul pentru starea culturii") s-au exprimat diverse puncte de vedere asupra evoluției culturale din perioada postcomunistă. Un punct de vedere a fost acela că „*nu există o criză a culturii*“ sub aspectul creației, ci o criză a administrării culturii:

„Ceea ce am trăit până acum este o proastă administrare a gestului cultural. Nu suntem într-o criză a culturii. Este o aserțiune care a fost folosită în mod greșit, dacă luăm în calcul aparițiile editoriale, turneele internaționale...“.[489]

Replica acestui punct de vedere a venit din partea lui Octavian Paler:

„Șapte ani, în România, indiferența politicienilor a desăvârșit ceea ce a stricat ideologia (fostului regim)...Eu cred că există o criză a culturii – și nu numai la noi, ci în lume...Noi, ca popor, suntem într-o situație cu atât mai gravă cu cât avem povara unei jumătăți de secol în care cultura română a fost mutilată, în care psihologia noastră a fost stricată, în care logica noastră a fost stâlcită. Or, iertați-mă, și psihologia noastră și logica noastră fac parte din cultură“.[490]

---

[488] Laurențiu Ulici, *Național și european*, în volumul citat mai sus, p. 75.

[489] Ion Caramitru, intervenția la «Forumul pentru starea culturii», în *Plus*, supliment al revistei *22*, nr. 45, 11 martie 1997, p. II.

[490] Octavian Paler, intervenție la «Forumul pentru starea culturii», în *Plus*, supliment al revistei «22», nr. 45, 11 martie 1997, p. III.

Cultura nu poate fi abordată doar în plan administrativ, contabil, ci şi sub aspectul tendinţelor lăuntrice şi al orientărilor spirituale, al răspunsurilor pe care ea le dă la provocările actuale. Cu acelaşi prilej, Octavian Paler a arătat că trebuie să privim cultura ca pe un element fundamental al identităţii naţionale, mai ales în această fază istorică a omenirii, când are loc un amplu proces de globalizare şi de integrare.

„O ţară îşi poate pierde identitatea în două feluri: dezintegrându-se teritorial şi dezintegrându-se spiritual. Dezintegrarea spirituală, din nefericire, nu se vede, în timp ce dezintegrarea teritorială se vede când se întâmplă. S-a făcut la noi multă demagogie în ultimii ani pe riscul dezmembrării României, în timp ce dezintegrarea noastră spirituală a continuat şi continuă din nefericire zilnic...Există în momentul de faţă o mitologie a economicului în România. La nivelul clasei politice, nu se discută decât despre economie, nu se discută, fie la guvern, fie în Parlament, decât de spectrul mizeriei. E important să se discute despre asta, dar gândiţi-vă şi la mizeria intelectuală, la mizeria morală, la mizeria spirituală, care pot distruge, în ultima instanţă, celula acestui popor, şi ne-am asuma astfel, după părerea mea, riscul foarte grav de a ne deznaţionaliza, de fapt, în timp ce se practică atâta demagogie naţionalistă".[491]

Relevând semnificaţia deosebită a culturii pentru identitatea unui popor, acelaşi autor afirmă că *„apărarea culturii e la fel de importantă ca apărarea teritoriului naţional"*. Transformările sociale, procesele de globalizare şi noile mijloace de comunicare au modificat şi universul cultural, caracterizat acum prin relativism valoric, prin viziuni şi formule stilistice puse sub semnul postmodernismului.[492] În ultimul deceniu s-au purtat dezbateri aprinse privind schimbarea de paradigmă culturală, schimbarea canonului estetic şi necesitatea de a promova noi forme expresive, diferite de cele moderniste, cultivate şi în anii regimului comunist. Cultura română parcurge aşadar un proces intern de reînnoire şi un proces de revizuire şi reaşezare a tablei sale de valori, vizibil în orientarea stilistică a creatorilor, dar şi în schimbarea gusturilor estetice ale publicului. În acest context, nu poate fi neglijat fenomenul alarmant al extinderii *culturii de consum* şi al deplasării preferinţelor culturale spre produsele de slabă calitate, înscrise în registrul divertismentului industrializat, oferit acum efectiv pe scară de masă, odată cu diversificarea televiziunilor comerciale. Sub presiunea unor factori comerciali, interesat de audienţă, sistemul mediatic a ajuns să „dopeze" consumatorii cu un „meniu" standard, alcătuit din emisiuni de divertisment, filme din seria „neagră" a violenţei ori „telenovele" etc. Iată un punct de vedere exprimat de criticul Nicolae Manolescu asupra acestui fenomen de criză, considerată „cea mai gravă boală a tranziţiei":

„O dată cu dispariţia Festivalului «Cântarea României», după căderea ceauşismului, ne-am făcut iluzia că prostul gust nu va mai fi încurajat de oficialitate şi nici nu va mai avea caracter de masă. Ne-am înşelat. După 1989, libertatea s-a transformat repede în haos. Valoarea fiind peste tot înlocuită de succes, nu mai există nici o demarcaţie între cultura populară, de consum, şi aceea adevărată, de elită. O subcultură fără frontiere – iată ce ne oferă perioada de tranziţie.

Diferenţa dintre cultură şi subcultură o face spiritul critic. Dar spiritul critic presupune o idee de autoritate şi de ierarhie. Paradoxal, în comunism, cel puţin de la o vreme încoace, a existat spirit critic. Are mai puţină importanţă faptul că el se năştea din opoziţie, din reacţie la un sistem de valori. De la venirea lui Ceauşescu la putere şi pînă la înlăturarea lui, un sfert de veac mai tîrziu, oficialitatea a încercat zadarnic să distrugă opozitia aceasta critică şi să-şi impună propria ierarhie. Cel mult, putem spune că în tot acest timp s-au confruntat două ierarhii complet diferite, deşi nu era nimeni care să nu ştie care este aceea validă şi care este aceea falsă.

Spiritul critic este victima principală a schimbării de regim. Nici un alt concept sau noţiune, nici o altă categorie socială sau morală n-a suferit, într-o atît de mare măsură, de

---

[491] *Ibidem*.

[492] Vezi, Mircea Cărtărescu, *Postmodernismul românesc*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999.

pe urma revoluției din 1989. Societatea de tranziție este o societate lipsită de spirit critic. La fel şi cultura.

Rezultatele se văd cu ochiul liber. O mîzgă subculturală acoperă literatura, muzica (uşoară), artele, arhitectura, spectacolul de teatru, filmul. Mass-media si presa cotidiană n-au nici cea mai vagă idee de ce înseamnă cultură adevărată. Festivaluri ca acela recent de la Mamaia (amestec de muzică imbecilă şi de afaceri necurate) umplu sălile şi stadioanele de un public tînăr de care nu se ocupă nimeni, nici măcar şcoala, la vremea ei. Ceea ce se întîmplă este un holocaust cultural, o crimă împotriva umanității. Emisiunile culturale au dispărut practic de pe fața ecranelor de televiziune. Videoclipurile muzicale sînt neprofesioniste şi vulgare. Telenovelele «educă» generația vîrstnică la fel ca muzica uşoară generația tînără. De cîte ori vine vorba de cultură, aflăm că nu sînt bani. Dar pentru înfloritoarele reviste pornografice (nu le-am numărat, sînt cîteva zeci, probabil) se găsesc. Nu se găsesc pentru publicațiile ştiințifice ale Academiei, pentru reviste literare, pentru reviste de şah. O dată pe săptămînă, pe toate canalele T.V., ore întregi sînt analizate meciurile de fotbal ale etapei. Foarte bine! Dar de ce nu s-ar acorda cîteva minute în care să fie analizate cărți, tablouri, spectacole, concerte? În cotidiane, pagina culturală e rarissimă şi de obicei prost făcută. Redactorii nu sînt în stare să deosebească un poet de un cantautor (!), deseori nu cunosc numele scriitorilor sau confundă opere pe care ar fi trebuit să le învețe în liceu.

Multă lume e speriată, în acest debut de toamnă, de epidemii ca acelea de meningită sau de conjunctivită, de inflație, de violență sau de corupție. Nu neg că toate acestea sînt boli ale societății de tranziție. Dar o boală pe termen lung, mult mai gravă, este dispariția spiritului critic. O epidemie şi o boală endemică deopotrivă. Cu urmări comparabile în timp cu ale radiațiilor. O conjunctivită se vindecă. Se va găsi leac şi pentru inflație. Absența spiritului critic însă poate afecta irevocabil sănătatea culturală a unei națiuni. Şi, de ea răspundem în eternitate".[493]

[493] Nicolae Manolescu, *Cea mai gravă boală a tranziției*, în *România literară*, nr. 36, 8 sept. 1999, p.1.

Bibliografie

Lucrări de factură generală

Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Bucureşti, Editura Univers, 1998; *Privind înapoi, modernitatea*, Bucureşti, Editura, Univers, 1999

Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, 1982

Const. Ciopraga, *Personalitatea literaturii române*, Iaşi, Editura Junimea, 1973

***, *Cultură şi societate; studii privitoare la trecutul românesc*, volum îngrijit de Al. Zub, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991

***, *Dicţionarul operelor filosofice româneşti*, coordonator: Ion Ianoşi, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

*** *Dreptul la memorie*, vol. I-IV, Selecţie şi antologie de Iordan Chimet, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992

Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. 1 şi 2, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor", 1990

Grigore Georgiu, *Istoria culturii române moderne*, Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2002.

Keith Hitchins, *Românii (1774-1866); România (1866-1947)*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998

Nicolae Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985

*** *Istoria filosofiei româneşti*, vol. I, ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1985; *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1980

*** *Istoria sociologiei româneşti*, (coordonator: Ştefan Costea), Bucureşti, Editura Fundaţiei „România de Mâine", 1998

Gh. Iacob, Luminiţa Iacob, *Modernizare-Europenism. România de la Cuza Vodă la Carol al II-lea*, vol. I şi II, Iaşi, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 1995

Eugen Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, Bucureşti, Editura Minerva, 1997

Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, vol.I, Editura Minerva, 1990

Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991

Constantin Schifirneţ, *Geneza modernă a ideii naţionale. Psihologie etnică şi identitate românească*, Bucureşti, Editura Albatros, 2001.

Mihai Ungheanu, *Românii şi "tâlharii Romei". Razboi religios – razboi de imagine*, Bucureşti, Editura Phobos, 2005.

Ion Ungureanu, *Idealuri sociale şi realităţi naţionale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988

Bibliografie tematică

1. Criterii de interpretare şi evaluare a culturii române moderne. Tradiţie şi actualitate

Adrian Marino, *Pentru Europa, Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Iaşi, Editura Polirom, 1995 (ediţia a II-a, 2005)

Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*, Iaşi, Editura Polirom, 1997.

Ion Ungureanu, *Idealuri sociale şi realităţi naţionale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.

2. Epoci şi structuri culturale premoderne în spaţiul românesc. Mişcarea umanistă şi formarea

conştiinţei naţionale. De la Neagoe Basarab la Dimitrie Cantemir
Neagoe Basarab, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, Bucureşti, Editura Minerva, 1971.
Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981
Răzvan Theodorescu, *Bizanţ, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale româneşti (secolele X-XVII)*, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1974
Virgil Cândea, *Raţiunea dominantă. Contribuţii la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979
Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993
Victor Papacostea, *Civilizaţie românească şi civilizaţie balcanică*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983.

3. Cadrul istoric al tranziţiei spre modernitate. Şcoala Ardeleană şi Epoca Luminilor. Procese ale modernizării în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Mişcarea paşoptistă
Ion Lungu, *Şcoala Ardeleană*, Bucureşti, Editura Viitorul Românesc, 1995
Nicolae Bălcescu, *Despre starea socială a muncitorilor plugari din Principatele Române în deosebite timpuri*, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1974; *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în *Opere*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1982.
Mihail Kogălniceanu, *Cuvânt introductiv la cursul de istoria naţională; Dorinţele Partidei Naţionale în Moldova*, în vol: *1848 la Români. O istorie în date şi mărturii*, de Cornelia Bodea, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982.
Simeon Bărnuţiu, *Discurs ţinut în Catedrala Blajului*, în vol: *1848 la Români. O istorie în date şi mărturii*, de Cornelia Bodea, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982.
Pompiliu Eliade, *Influenţa franceză asupra spiritului public în România*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1982
Keith Hitchins, *Ortodoxie şi naţionalitate. Andrei Şaguna şi românii din Transilvania (1846-1873)*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1995

4. Orientări culturale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Modernizare socială şi ideal naţional. Junimismul. Teoria „formelor fără fond" la T. Maiorescu şi M. Eminescu
Titu Maiorescu, *În contra direcţiei de astăzi în cultura română; Direcţia nouă în poezia şi proza română*, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1978.
Mihai Eminescu, *Icoane vechi şi icoane nouă*, în *Opere*, vol. X, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1989;
Liviu Rusu, *Scrieri despre Titu Maiorescu*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1979.
Ilie Bădescu, *Sociologia eminesciană*, Galaţi, Editura Porto-Franco, 1994.

5. Orientări în gândirea socială şi filosofică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Evoluţionism, pozitivism, liberalism, conservatorism. Concepţia filosofică a lui Vasile Conta
Vasile Conta, *Teoria fatalismului; Teoria ondulaţiunii universale; Introducere în metafizică*, în vol. *Opere filosofice*, Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1967.
Gheorghe Platon, *Liberalismul românesc în secolul XIX; emergenţă, etape, forme de expresie*, în *Cultură şi societate*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991.

6. Filosofia istoriei la B.P.Hasdeu, A.D.Xenopol, Vasile Pârvan şi Nicolae Iorga
B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984.
A.D.Xenopol, *Teoria istoriei*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997.
Nicolae Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, Iaşi, Editura Polirom, 1999.

7. Personalităţi, orientări culturale şi mişcări ideologice la începutul secolului XX.
Nicolae Iorga, *O luptă literară*, vol. 1, Bucureşti, Editura Minerva, 1979.
Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Bucureşti, Editura Albatros, 1995

Garabet Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Iaşi, Editura Junimea, 1970
Constantin Stere, *Social-democratism sau poporanism*, Galaţi, Editura Porto-Franco, 1996.
C-tin Dobrogeanu Gherea, *Neoiobăgia*, în *Opere complete*, vol. 4, Bucureşti, Editura Politică, 1977.
Aurel C. Popovici, *Naţionalism sau democraţie*, Bucureşti, Editura Albatros, 1998

8. Cultura românească în perioada interbelică. Aspecte generale. Evoluţia fenomenului artistic

Al Zub, *Istorie şi istorici în România interbelică*, Iaşi, Editura Junimea, 1989
Z. Ornea, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1980, pp 19-233
Keith Hitchins, *România, (1866-1947)*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998
Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Bucureşti, Editura Univers, 1998

9. Ştiinţă şi filosofie. Reconstrucţii ale paradigmei raţionaliste în gândirea românească din perioada interbelică

Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984; *Etnicul românesc; Naţionalismul*, Bucureşti, Editura Albatros, 1996.
P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984.
D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968.
Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983.

10. Sistemul filosofic al lui Lucian Blaga

Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, în *Opere*, vol. 9, Bucureşti, Editura Minerva, 1985
Lucian Blaga, *Fiinţa istorică*, în *Opere*, vol. 11, Bucureşti, Editura Minerva, 1988

11. Gândirea socială şi economică în perioada interbelică. Sistemul sociologic al lui D.Gusti

Dimitrie Gusti, *Principiile unui sistem de sociologie, etică şi politică; Sociologie românească*, în: *Opere*, vol I. Bucureşti, Editura Academiei RSR, 1968
Ştefan Zeletin, *Burghezia română; Neoliberalismul*, Bucureşti, Editura Nemira, 1998
Virgil Madgearu, *Agrarianism, capitalism, imperialism. Contribuţii la studiul evoluţiei sociale româneşti*, Bucureşti, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999
Mihail Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Bucureşti, Editura Athena, 1997

12. Confruntări de idei cu privire la evoluţia culturii române moderne. Eugen Lovinescu şi teoria sincronismului. Nichifor Crainic şi ortodoxismul gândirist. Concepţiile lui Nae Ionescu şi Emil Cioran

Eugen Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, Bucureşti, Editura Minerva, 1997
Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990
Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990
Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, Editura Albatros, 1998)
Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreapta românească*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1995
Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a României“*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 1999

13. Filosofia şi sociologia culturii. Personalităţi şi orientări

Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor; Filosofia culturii*, în *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Editura Minerva 1979.
Mihai Ralea, *Explicarea omului*, în *Scrieri*, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1972; *Fenomenul românesc*, Bucureşti, Editura Albatros, 1997.
Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, în *Eseuri*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991; *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980.

Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1991.
Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1978; *Modelul cultural european*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993

14. Cultura română în perioada regimului comunist. Tranziția postcomunistă şi reconstrucția culturii române. Poziții privind identitatea națională şi procesul integrării europene

Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiința românească*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997
Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1983 (sau noua ediție la Editura Humanitas, 1996)
***Epistolar*, prezentat şi îngrijit de Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1987
Mihai Ungheanu, *Exactitatea admirației*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985; *Holocaustul culturii române, Ipoteze de sociologie literară (1944-1989*), Bucureşti, Editura D.B.H., 1999.
Stelian Tănase, *Revoluția ca eşec*, Iaşi, Editura Polirom, 1996
C. Stănescu, *Interviuri în tranziție*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1996
Adrian Marino, *Politică şi cultură, Pentru o nouă cultură română*, Iaşi, Editura Polirom, 1996
Gabriel Andreescu, *Naționalişti, antinaționalişti…*, Iaşi, Editura Polirom, 1996
Dumitru Sandu, *Sociologia tranziției*, Bucureşti, Editura Staff, 1996